من قبيل جرد قطيفة اى التصديقات الصادقة المطابقة للواقع تقتضى بالنظر الى

نفس ذاتها ان تحضر وتستحصل فى نفس المقدسة عن الادناس لانه كمال لها الا فان شانه صلعم

ارفع من ذلك وهذا بخلاف نفوسنا الدنية فان التكيف بالعقائد الحقة اقصى مراتب كمالنا

وقس عليه الجملة التالية حضر كنصر ضد غاب يقال كان بحضرته مثلثة القدس بالضم الطهر

اسم مصدر والتقديس التطهير والحقائق من حقيقة الامر وفيه ايماء الى انه لما كان حال

الحقائق كذلك فى العرضيات بالطريق الاولى فذاته عليه السلام جامع بين جميع انحاء

العلوم والجناب بالفتح الفناء وما يقرب من محلة القوم كذا فى الصحاح وجه تفريع

على ما سبق يعني ان مركز الشيء وموضعه ومحله اذا خلى وطبعه يقتضي ان يتوجه ويميل اليه

واذا كان وجه المعلى ونفسه العليا ايضا كذلك بالنسبة الى التصورات والتصديقات

فهو بمنزلة المركز فتشبيه وجهه ونفسه فى النفس بالمركز استعارة بالكناية واثبات كونه

متوجها اليه بالطبع استعارة تخييلية تصوراتها وتصديقاتها بالجر على البدل وكذا عن بلى

ولا يخفى ما فيه من رعاية براعة الاستهلال والمنبع ظرف من النبع بتقديم النون على الباء

الموحدة والعين المهملة خروج الماء من العين وعلى آله اى اتباعه واوليائه الابرار جمع

بر بالفتح الصادق الكثير الخير كالبار واصحابه هم الذين طالت صحبتهم مع النبي صلعم

مسلمين وقيل شرط الرواية وقيل هم مسلمون رأوا النبي صلعم الاخيار جمع خير بالتشديد

كما فى القاموس من ان المخففة فى الجمال والميسم والمشددة فى الصلاح والدين عظماء

بالضم والفتح والمد جمع عظيم مانس كمسجد من الانس بالضم ضد الوحشة والمراد به

حل خطبة الحواشی الزاهدیہ

مولوی تراب علی





حل خطبة الحواشي الزاهدية

بر المجالس فانه موضع الانس اي هم المشار اليهم بالبنان في مجالس عالم القدس و رؤساء
بضم النون ومرجع رئيس مجالس الانس اي المجلس مع العالم الروحانية هداة جمع هاد
كماة جمع حام اي حافظ امر اسم من الوسم اي العلامة اي هم هداة طريق يوصل الى
مرتبة العلم واليقين باحدية ذاته تعالى وحقية اوامره ونواهيه معالم جمع معلم
ما يستدل به على شيء وهي ههنا القران والشرائع الملة والدين بمعنى واحد هو
وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الخير من مصالح الدنيا والاخرة و
اما بالفتح معروف بعد من الظروف الزمانية مبني على الضم والعناية من عنى بالقول كذا اراد
لا من عناه الامر عناية اهمه ولم يقل بدله الاعانة كما هو الظاهر اشعارا بان للاعانة على
الشيء من جانب الله تعالى هو تعلق الارادة به والصون الحفظ والشر نقيض الخير
والغباوة عدم الفطنة والغواية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب و شر الغبي والغوي
منازعتهما مع خصمهما حتى يفوت ما يغنيه و يضيع وقته فيما لا يغنيه ولا ريب في انه مما ينبغي
ان يسئل الصون عنه وفيه اشارة خفية الى انهما كانا صاحبي الدراية والفطانة
فكانه ادعى ان هذه الذكاوة والدراية موروثة له ونفائس المطالب من قبيل جرد قطيفة
وكذا اما بعيده والنفيس ما رغب فيه والمآرب من الارب الحاجة والمطالب مما يطلب ويحتاج
اليه فهي موضع الحاجة والرسالة هي الفوائد كانها مرسلة من جانبه الى متعاطيها الحبر بالكسر العالم
والصالح بفتح فيهما وتاء العلامة وكذا الفهامة لمجرد المبالغة النحرير بالكسر الحاذق الماهر الفطن
البصير بكل شيء القطب في الاصل سيد القوم وملاك الشيء ومداره المنيف العالي والامهات



جمع امهة يعني لام كالامة وام كل شيء اصله وعماده كذا في القاموس محتوية اي محرزة
وجامعة مهماته على صيغة اسم الفاعل في القاموس الهم الحزن همه الامر همًّا حزنه كاهمّه
والمقاصد مما يحزن الطالب في تحصيله وتكميله والاسرار جمع سر ما يكتم والاستار
بالفتح جمع ستر بالكسر پرده كذا في الصراح والحق ضد الباطل والصريح الخالص
والاسعاد الاعانة وها حرف تنبيه اقحم لئلا يغفل المخاطب عما يلقى اليه فيفوت
المقصود والمستفيض الذي يسيل افاضة الماء او غيره والجود بالضم معروف
قوله يتحقق كل فرد منه بعد الخ اي بعدية زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل
لتحققها في اجزاء الزمان بنفس ذواتها وفي الزمانيات بواسطتها كما تقرر في موضعه
فالمعنى ان العلم المتجدد الذي ينبئ عن التجدد والحدوث هو العلم الكلي الذي لا يجامع فرد
منه مع موصوفه وعالمه تحققا وحدوثا بل يتحقق اولا موصوفه ثم يتحقق ويحدث بعد
زمان ذلك الفرد وان هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم بقدمه مجامع مع
كل شيء والحضوري فاقد للسلب الكلي ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية وهي التي بها
يمتنع وجود البعد بدون القبل كما تلوح من الاشارات اذ هذا المعنى كما يوجد في الحصولي الحادث
يوجد في الحصولي القديم ضرورة امتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه فيبقى المقسم
وهو الحصولي على اطلاقه وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال كما سنبينه وايضا ايا
ما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المص هذا يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق على
التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ولا يمكن المعارضة بان الصفة وهو

وهو قوله الذي لا يكفي آه مع كونها معرفة تصير حينئذ عاماً مطلقاً من موصوفها وهو

يدعي المساواة بينهما اذا كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة

على طريق عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث اذ تصير الصفة

ح عاماً من وجه كذا افاد الاستاذ مد الله ظله ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله الذي

لا يكفي آه الذي قد يمكن فيه الحضور لكن لا يكفي والحصول القديم لا يتصور فيه الحضور

عند الحاسة لبراءة العقول عنها واما الحضور عند المدرك ففيه كفاية فلا نسلم عموم

الصفة وكذا بان المتبادر بدليل المص انما هو التخصيص بالحصول واما بالحادث ايضاً

فكلا لانا نقول حاصل كلام المص ان المقسم يجب ان يكون هو الحصول الحادث والا لم يصح

الانحصار فيهما لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه

والحضوري وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا الدين اما الاول فلانتفاء الحصول

فيه واما الثاني فلان المتبادر المتعارف من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن كيف وقد

اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصول الحادث ولذا شنع المحشي لمخالفته على

المحقق الدواني في بعض تعليقاته حيث عرفهما بحصول الصورة في العقل فقط او مع الحكم فلو لم

يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهما مانعاً لصدقه على الحصول القديم ايضاً والمص ايضاً

منهم حيث لم يوجد في كلامه في اي موضع ما يومي الى المخالفة حتى يحمل كلامه ههنا على خلافه و

انما اكتفى في نفي الدين على الاول احالة على المقايسة واعتماداً على الفطرة الوقادة فافهم

فانه من خواص هذا التعليق قوله وهو ليس الا العلم الحصولي انحصار الشيء في الاعم لا ينافي

على الطبيعة الوقادة الم تعلم كيف يعلم الفطرة ان الحصول القديم مخرج لا اختلاف في اخراجه فاحفظه ۱۲ مولانا محمد عبد الحليم رح قوله

بيان ان المقسم هو الحصولي الحادث



فاحتمل ان يكون المراد في هذا المقام هو نفي القيد والمقيد معا فلا يكون ح الاشارة الى تحقق الحضور ... الجواب ان مبنى الكلام على الاصل المقرر عنده

الحصار في الاخص والفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن **قوله** اذ العلم الحضوري الخ واذ العلم
المتعلق بالصورة العلمية وان كان بنفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس امرا كليا له افراد
بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد عليه
ايضا وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي وانما له فرد
شخصي او ان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى لنفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية
في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصوليا ليس بسديد اما الاول فلابتنائه على
ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي وليس كذلك كما مر آنفا واما الثاني فلاتحاد طبيعة
العلم والمعلوم في الحضوري فكما لا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة
العلمية كذلك لا مدخل له فيه في علمها الحضوري فليتامل **قوله** في الحاشية فيلزم التخصيص
ولا يلزم على تفسير المحشي اذ مصداق المتبادر هو الحصولي الحادث لا احدهما فقط فليس
التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد **قوله** فيها واعلم انها مساوية اي صادقة معها صدقا
كليا اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين تمامه انهم قالوا ان الاعم لعلم طرق وافرة
لكثرة افراده وقلة موانعه ونشر انظمه فهو اعرف والاخص بخلافه والصفات للوضحة
لا بد لها من ان لا تكون اذون من موصوفاتها في التعريف فتدبر **قوله** فيه اشارة الى ان الخ
حيث لم يقل لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر ففيه اشارة الى وجه ايثار هذه العبارة على تلك
فافهم **قوله** في الحاشية فالمراد بالحضور الخ اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاسة
فمع كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق لم يصح تمثيل المنفي كما هو الظاهر بعلم الواجب

وارادة الحضور عند المدرك يستوجب خلاف ما هو الواقع فلابد من المصير الى المطلق ولا لتحققه بتحقق جميع الافراد **قوله** فيها ولا يلزم من تعميم الحضور الخ حتى يتوجه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة فقط كالصورة العلمية وغيرها من النفس لا يكون بحصول الصورة بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا وارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم مفهوم المخالفة فان السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه **قوله** فالابصار مثلا الخ اى العلم الحاصل عند الابصار علم حصولي لا حضوري والا لزم كون الالات الجسدانية مدركة اذ لابد في الحضوري من الحضور عند المدرك وفي الابصار ليس الحضور الا عند الالات مع ان الادراك ليس الا من شان الجوهر المجرد كما سياتي والالات مادية وفيه انه لم لا يجوز ان يكون المدرك عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بواسطة الالات كما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الاشراق ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فالنفي احق بالنفي **قوله** في هذا المقام اى في مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعلم المتجدد **قوله** ينبغي ان الخ اى ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات يستحسن جعل مورد القسمة في اثناء اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم **قوله** وما هو الا العلم الحصولي لان البداهة والنظرية من شان الحصولي الحادث دون غيره اذ من المعلوم تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المتعارف بين البداهة والنظرية وانتفاء التضايف الايجاب والسلب اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم جواز ارتفاعهما معا من شيء كما نص عليه شارح حكمة العين حيث قال قد يكون احدهما اي الايجاب والسلب كاذبا فقط لاستحالة



اجتماعهما على الصدق والكذب معًا انتهى والبداهة والنظرية ليستا على هذه المثابة ضرورة ارتفاعهما من العلم على تقدير كونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم على تقدير كونهما صفة للعلم فتعين التضاد على تقدير وجوديتهما والعدم والملكة على تقدير عدمية احدهما وهي البداهة ومن شروط الاول امكان التوارد من الجانبين على محل الآخر ومن شروط الثاني من جانب الوجودي فقط وفي الحضوري والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي هو مجموع الانتقالين التدريجيين لا يكون الا الحصولي الحادث كما يشهد به الضرورة فاتصافهما بالبداهة ايضا غير متصور لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويتجه عليه ان شرطية التوارد من الجانبين او من جانب على المحل بخصوصه ممنوع واما على المطلق اي على شخصه او نوعه او جنسه قريبًا كان او بعيدًا فمسلم ومتصور ههنا كيف لم لا يجوز ان يكون مطلق العلم جنسا للحضوري والقديم وعديلهما ولا ريب في اتصافه بالنظرية والقول بعرضيته لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع على ان عدمية النظرية ايضا محتمل بناء على ان يفسر بعدم امكان حصوله بدون النظر وعديله بعديله وفيه ما فيه فتامل فانه من خواص هذا التعليق **قوله** يطلق على معنيين اي في شائع الاستعمال والا فقد يطلق على انتقاش النفس وتاثرها بالصورة كما هو مذهب من يقول ان العلم من مقولة الانفعال **قوله** قال العلامة اه مبنى الخلاف اتفاقهم على ان ما هو العلم حقيقة هو مورد القسمة ثم اختلافهم في تعيين مصداقه فمال الجمهور الى المعنى الاول ومال بعض الافاضل منا الى الثاني والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشتركا لفظيا بينهما وفيه

ما فيه قوله في الحاشية الاول علم الخ المراد بالاول الاول تحققا ورتبة وبالثاني خلافه

والحاصل انه ظن قوم ان ما به الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول فهو العلم حقيقة

وعليه بنوا كون العلم من مقولة الاضافة كما ظن اخرون بل انه الانتقاش ومن مقولة

الانفعال والضرورة تشهد بان ما هذا شانه هو الصورة الحاصلة ومن مقولة

الكيف بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال لا يوصف بالمطابقة

ولا شيء مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شيء من الاضافة والانفعال بعلم وينعكس بالعكس

المستوي الى قولنا لا شيء من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق عليه الحصولي

الا بالمعنى المصدري اصطلاحا دون ما به الانكشاف وهذا كما ان مطلق العلم انما يطلق

على الحضور والحصول بالمعنى المصدري وعلى الحاضر او الحاصل بمعنى ما به الانكشاف فلا تتوهم

ما توهم فافهم قوله اقول الخ المقصود منه ابطال رأي بعض الافاضل بالكلية وكلية رأي

العلامة قوله ليس الا الوجود الذهني فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي

كالوجود الخارجي وافراد النوع الحقيقي سواء كانت اولية او ثانوية حصصية او غير حصصية لا بد

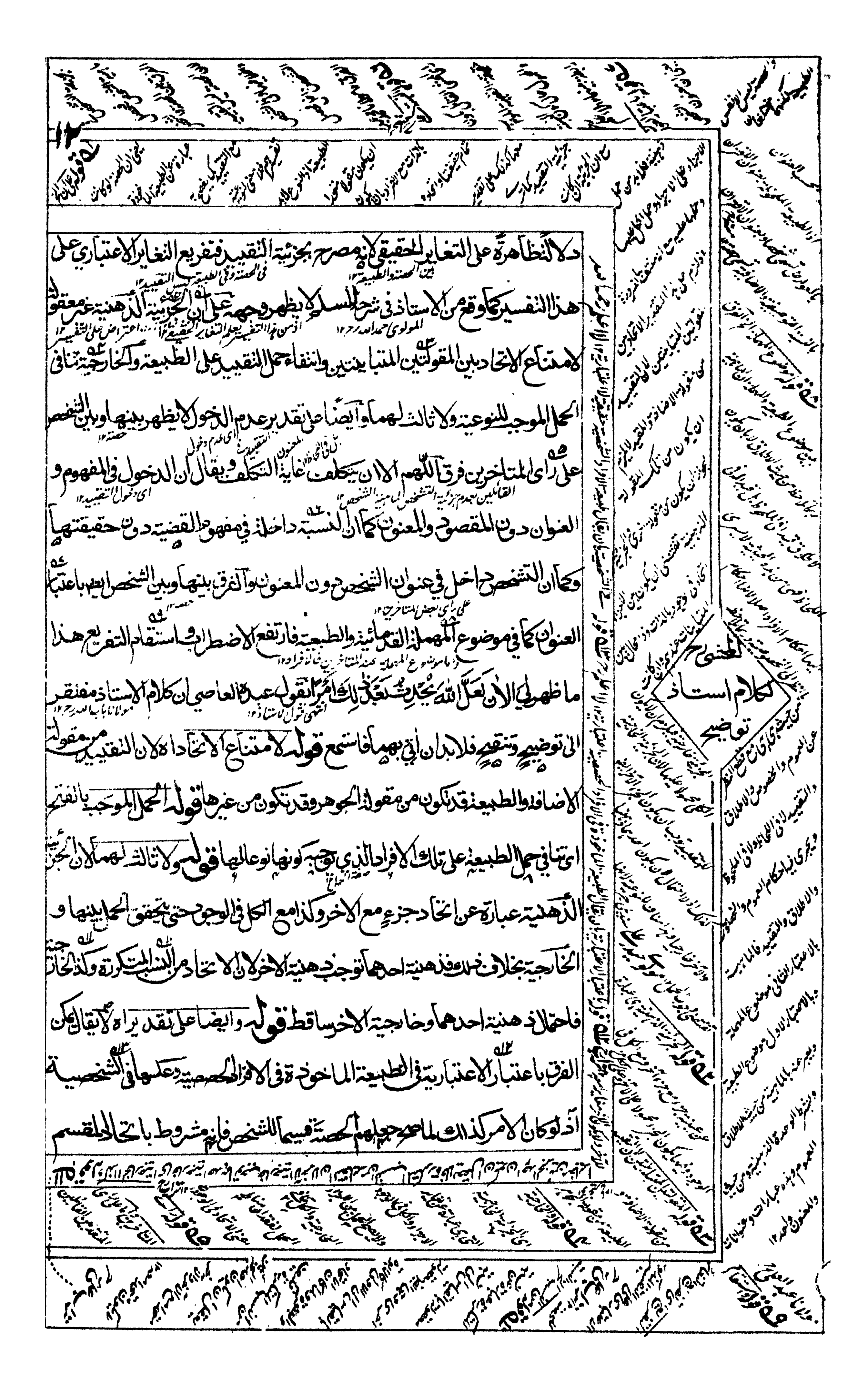
ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يبق نوعا حقيقيا وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية

لا غير والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقائق ولا مخالفة الحقائق مع طبيعتها الكلية بل

بالاعتبار هذا قال الاستاذ مد ظله قد اضطربت الاقوال في شانها فبعضها يدل على التغاير الاعتباري

بينها وبين الطبيعة الكلية كما يقولون كل مفهوم مع النظر الى حصة حقيقية لها وهذا انما يستقيم على التغاير الاعتباري

وتفسيرهم الحصة بالطبيعة الماخوذة مع قيد ما بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا بل





دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي لانه مصرح بجزئية التقييد فتفريع التغاير الاعتباري على
هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرح السلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية غير معقولة
لامتناع الاتحاد بين المقولتين المتباينتين وانتفاء حمل التقييد على الطبيعة والخارجية تنافي
الحمل الموجب للنوعية ولا ثالث لهما وايضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينها وبين التشخص
على راي المتاخرين فرق اللهم الا ان يتكلف غاية التكلف ويقال ان الدخول في المفهوم و
العنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها
وكما ان التشخص داخل في عنوان التشخص دون المعنون والفرق بينها وبين الشخص ايضا باعتبار
العنوان كما في موضوع المهملة القضائية والطبيعية فارتفع الاضطراب في استقامة التفريع هذا
ما ظهر لي الان لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اقول عبده العاصي ان كلام الاستاذ مفتقر
الى توضيح وتنقيح فلا بد ان اتي بهما فاستمع **قوله** لامتناع الاتحاد لان التقييد من مقولة
الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها **قوله** الحمل الموجب بالنوعية
اي تنافي حمل الطبيعة على تلك الافراد الذي توجب كونها نوعا عاليها **قوله** ولا ثالث لهما لان الجزئية
الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الاخر وكذا مع الكل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينهما و
الخارجية بخلاف ذلك فذهنية احدهما توجب ذهنية الاخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية
فاحتمال ذهنية احدهما وخارجية الاخر ساقط **قوله** وايضا على تقدير الخ لا يقال يمكن
الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الماخوذة في الافراد الحصصية وعكسها في الشخصية
اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسيما للشخص فانه مشروط باتحاد المقسم

قال المحشي في بعض تعليقاته انه ليس في الخارج الا شيئا مخصوصا مقترنا بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص ثم العقل قد ياخذ ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق وهو الكلي الطبعي وقد ياخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة **قوله** على راى المتاخرين اي بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فان اكثرهم كما يشعر به بعض عبارات المحشي في بعض المقام يقتفون اثر المتقدمين في القول بجزئيته **قوله** الا ان يتكلف غاية التكلف فان الظاهر من اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيهما الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون فانه لا سترة في دخولهما في المفهوم التعبيري لها فالقول بخلافه لا يتاتى الا بارتكاب التكلف بان يقال الدخول بالنسبة الى العنوان والخروج بالنسبة الى المعنون **قوله** ويقال ان الدخول في المفهوم الخ كما يدل عليه عبارة الافق المبين حيث قال وينبغي ان يتعاهد النظر فيعتبر التقييد على انه تقييد ولا يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا ما الا انه غير القيد الاصل فتعود الحصة فردا بل يجب ان يستشعر بان المعتبر في كل مرتبة هو التقييد حتى انه لو لوحظ التقييد بالالتفات اليه على ان تعرى طبيعة التقييد بما هو تقييد وتصير قيدا من حيث هو في نفسه مفهوم من المفهومات كان مناط الحصة التقييد به ولو اعتبر هذا التقييد قيدا كان المعتبر التقييد بالتقييد بل التقييد بالتقييد بالتقييد وهكذا الى حيث انتهى ملاحظة العقل ولذلك كان كل كلي نوعا بالقياس الى الحصص وكانت الحصة بعينها هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى

بذلك التقييد طبيعة مجردة كلية فظهر من عبارة الافق المبين ان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها دون المعنون فقد تم التاييد ۱۲ منه

توضيح لكلام استاذ المحشي رحمه الله



قوله كما ان النسبة الخ اي على راي المحشي القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع المحمول
حال كون النسبة رابطة بينهما قوله والفرق بينهما وبين الشخص الخ يعني ان معنون
الشخص والحصة وحقيقتهما وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنهما مختلفان
بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران
بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة
باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد والاسم مختلف باختلاف الاعتبار
كما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية والطبيعة هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار
ملاحظتها من حيث هي ومع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن يشكل صفة الخ
الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انه ايضا باعتبار العنوان
لا اعتبار التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم احدهما دون الآخر واما الاشكال بانه
لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الحصصية امورا ذهنية
كما هو دائر في السنتهم فباق بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدي نفعا كما لا يخفى
على من له دراية سليمة فافهم قوله وافراده افراد حصصية قال المحشي في حاشيته على
شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي وكذا سائر المعاني المصدرية لا تتحصص
الا بالاضافات والتقييد لان حقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا
مفهوما انها كيف واذا كانت مفهوما انها عارضة لحقائقها كانت محمولة عليها بالاشتقاق
او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المعنى




المصدري مواطاة على معروضه انتهى قال الاستاذ مد الله ظله في تقرير هذا المقال عندي ما
يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصها يصدق
الوجود عليها باحد الصدقين لانه من لوازم الفردية والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله
اما بطلان الشق الاشتقاقي فلان ذلك الفرد على خلاف التقدير عرض لحصة الوجود
مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وكان بازاء ذلك فهو موجود خارجي فهذا ايضا لذلك وحينئذ
ان لم يعرض لذلك الفرد فرد آخر للوجود سوى الحصة يشكل حال جميع الموجودات كذلك فلا حاجة
الى الفرد المغاير في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة الوجدان والا فلذلك
الفرد فرد آخر وهكذا فيتسلسل وذلك خلاف ما هنا باطل واما الشق المواطاتي واستحالته
ولزومها بين لا يحتاج الى البيان بقي في الشق الاول شيء وهو انه لقائل ان يقول على تقدير
عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر
عن تحققه في ذهن ما ولا نم استلزامه مجردا عن عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض
للحصة للموجودية الخارجية حتى يقاس حال سائر الموجودات عليه او حاله على سائرها فالاحصر
الاشتمال في بيان حصصية افراد المعاني المصدرية ان يقال لو كانت لها افراد غير
حصصها لكانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي
فلا يقال الجسم انه فرد للسواد والبياض وغيرهما من المعاني المصدرية العارضة له
وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فتامل يقول عبده العاصي بانواع
المعاصي ان ناظري كلام المحشي قد قرروا الشق الاشتقاقي بتقريرات كدرة غير صافية



فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان يكون تلك الافراد موجودة اذ لا معنى
للموجود الا ما ينتزع عنه حصة الوجود وحينئذ ان كفى في موجوديتها هذا القدر
في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد اخر من الوجود غير الحصة والا يلزم التسلسل
في الموجود او بعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الذي هو فرد للوجود بالمعنى
المصدري موجودا خارجيا فان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق
عليه مواطاة بالضرورة فالموجود الخارجي صادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره من
الماهيات العينية الى اخر المقدمات المذكورة سابقا وانت تعلم ان مقصود المحشي اثبات
انحصار الافراد للوجود المصدري في الافراد الحصصية بابطال تلك الحقائق المعروضة
سواء كانت امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشق الاشتقاقي والموجودية الخارجية
حتى يتفرع عليه الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور
العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام للمذكور والثاني عار من ابطال كون تلك
الحقائق امورا ذهنية وبعض الافاضل الذي لميد طولا في فال بيان الاستلزام ان
يقال مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا للحقيقة فمفهوم الوجود المصدري
الخارجي يكون عارضا للحقيقة ايضا فتلك الحقيقة تلزم ان تكون موجودة في الخارج
فان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود المصدري
مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا تتصور ان تكون موجودة
في الخارج وانت خبير بانه مع كونه كفوا للتقرير الثاني عليك كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات

الثانية مسلم واما كون ثلث الحقائق منها ففي حيز المنع فالتوقع من المنصف بعد احاطة

الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الاستاد سلمه الله تعالى الى ان الاخصر الاشمل لابطال مذهب

المشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها عارضة

للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان بطل كونها افراد الوجود المصدري

بخلاف الاطول ولا غائلة فيه فان المقصود في هذا المقام نفي الفردية فقط وهو حاصل

به فافهم وقد بقي بعد خبايا الزوايا لا غرابة المقام لا تليق بها **قوله** في الحاشية مستندة الى

الوجود بمعنى ما به الموجودية الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود

الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن ولوازم الوجود الخارجي الى ما هو منضم معها في

الخارج وهما مختلفان بالماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود معنى كما هو الحق

عندهم بناء على ما قال في بعض تعليقاته ان المرعي بحسب الظاهر اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي

بين الوجودات او الموجودات اشتراكا على وجه الاجماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك

الوجود الحقيقي وما قيل انه اراد به الواجب تعالى وامتناع استناد اللوازم المختلفة انما هو

اذا لم يعتبر معه جهات مختلفة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف الملزوم ولو

بالاعتبار ليس بجيد اذ بناء على هذا يصح استنادها الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا لتحقق

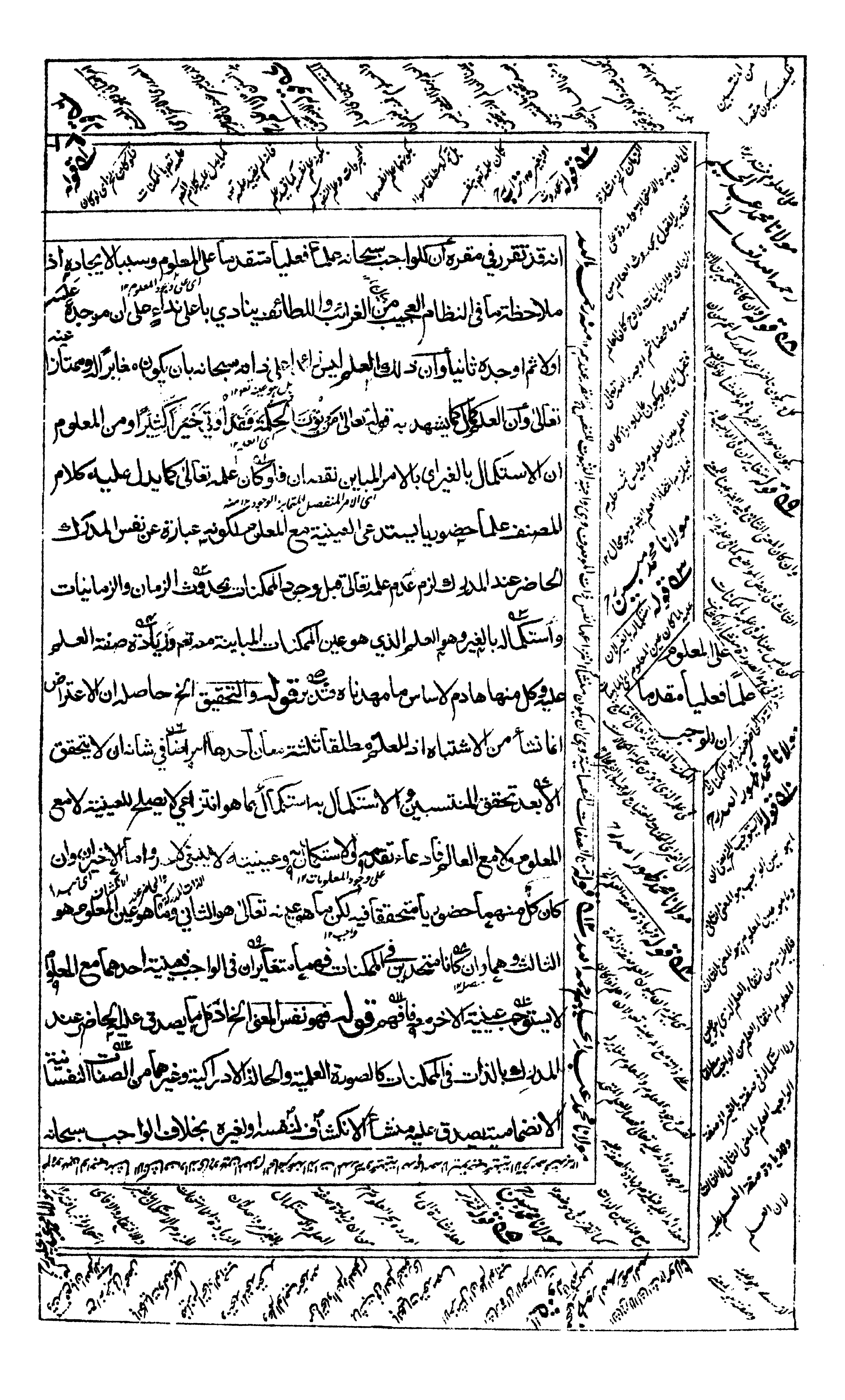
التغاير بين الوجودين ولو بالاعتبار ولا احتياج الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية

بل الجيد في الجواب انما هو الاكتفاء على المبني عليه فافهم **قوله** ثم حص بعضهم الخ وجه العدول

المص عن تخصيص المقسم بالحادث الى تخصيصه بالمتجدد **قوله** لا يخفى عليك الخ توجيه

عبد العلي رحمه الله

مولوي محمد عبد الحليم رح



انه قد تقرر في مقره ان للواجب سبحانه علما فعليا متقدما على المعلوم وسببا لايجاده اذ
ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب واللطائف ينادي باعلى نداء على ان موجده علم
اولا ثم اوجده ثانيا وان ذلك العلم ليس الا عين ذاته سبحانه بان يكون مغايرا وممتازا
تعالى وان العلم كمال كما يشهد به قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن المعلوم
ان الاستكمال بالغير اي بالامر المباين نقصان فلو كان علمه تعالى كما يدل عليه كلام
المصنف علما حضوريا يستدعي العينية مع المعلوم لكونه عبارة عن نفس المدرك
الحاضر عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات بحدوث الزمان والزمانيات
واستكماله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباينة مدة تعم وزيادة صفة العلم
عليه وكل منها هادم لاساس ما مهدناه ثمة قوله والتحقيق الخ حاصله ان الاعتراض
انما نشأ من الاشتباه اذ للعلم مطلقا ثلثة معان احدها امر انتزاعي شانه ان لا يتحقق
الا بعد تحقق المنتسبين والاستكمال به استكمال بما هو انتزاعي لا يصلح للعينية لا مع
المعلوم ولا مع العالم فادعاء تقدمه والاستكمال به وعينيته لا ينبغي لاحد واما الاخيران وان
كان كل منهما حضوريا متحققا فيه لكن ما هو عين ذاته تعالى هو الثاني وما هو عين المعلوم هو
الثالث وهما وان كانا متحدين في الممكنات فهما متغايران في الواجب فعينية احدهما مع المعلوم
لا يستوجب عينية الاخرى فافهم قوله فهو نفس المعلوم الخ اذ كل ما يصدق عليه الحاضر عند
المدرك بالذات في الممكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات النفسانية
الانضمامية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسه ولغيره بخلاف الواجب سبحانه





فان من الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها فصدقهما

معا على امر واحد في بعض المواد كما في علمه تعالى بذاته لا يوجب العينية كما ظن قوله واما الثالث

واما الثاني فقد يكون غيره فيه كعلمه تعالى بغيره قوله لكن ما هو عينه الخ وما هو عين

للعلوم فهو الثالث والاول بري عنهما قوله وهو مبدأ الخ دفع لاستبعاد العينية

للوجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها معدومة لكن يرد عليه ان كون ذات

الواجب تعالى مبدأ لانكشاف الممكنات انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة يأباه

العقل السليم وعلى التسليم فينتقض عن الحكم بامتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده

تعالى بمحض حقيقة واحدة بسيطة فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم كيف يتميز المعلوم

عن معلوم اخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التمايز والقول بان بينه تعالى وبين

كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ لانكشاف الممكنات وبحسبه امتاز

بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق بكلام المعلم الثاني في السياسات المدنية لا يجدي

نفعا لان ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور

بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل به امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه

فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك الامتياز اما بنفس ذواتها

فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها لتساوق العلم والتمايز لا بذاته تعالى وهذا خلف

او بنفس ذاته تعالى فهو اول الكلام او بنفس ذات الممكن فيلزم الدور او بارتباط اخر وهكذا

الى غير النهاية فلم يحصل الامتياز اصلا اذ ما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم

يتميز

مولانا محمد عبد الحليم رح

علم الواجب تعالى كيفية



واحد منها بالعرض ايضا والا لزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فافهم قوله
في الحاشية فلا يرد لان المراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته ولذا بقوله كثرة علم كثرة بعد ذاته
هو العلم التفصيلي لا الاجمالي الذي هو العلم بالحقيقة وعينه سبحانه وتعالى وبقوله يتحد
الكل بالنسبة الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في سلك الحضور عنده تعالى وانتساب الوجود
عنه لا انه متحد معه في الحقيقة والتقرر وبقوله فهو الكل في وحدته انه مبدأ الكل وخلاق لهم
لا ان تركيبه وقوامه منه تعالى الله عنه علوا كبيرا قوله وتمام القول فيه الخ اي في العلم الفعلي
للواجب سبحانه يقتضي تفصيلا والقول الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا وعلى
الاول فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به متعددة في ذاتها وهي صور الممكنات
بحذافيرها او واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات باسرها او غير قائمة به فاما بنفس حضور الممكنات
عنده تعالى بوجودها الدهري او بحضور الصور الجوهرية والعرضية القائمة بانفسها قبل
وجود ذي صورها او بنفس حضور الاشياء حضورا اشراقيا او بنفس ثبوت الممكنات المعدومة
ثبوتا خارجيا وثبوتا علميا بلا تحقق واقعي كالسراب وباتحاد المعقول مع العاقل فهذه
عشرة مذاهب والى كل ذهب ذاهب واحقاق الحق في المبسوطات قوله فلله تعالى تنزلات الخ
المشار اليه هو مجموع كون العقول العالية مفارقة وكون وجوداتها لها فان ابتناء الحكم
على المشتق يدل على اخذ المأخذ فيه كما تقرر في موضعه وقس عليه قوله والنفس الخ اذ التجرد والمفارقة
عن المادة ايضا معتبر في مفهومها فانطبق عليه الحاصل الآتي قوله والآلات الجسدانية الخ سواء
كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين اذ المراد بها ههنا هي القوة

الباصرة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين النابتتين من مقدم الدماغ المتيامنة الى العينين لا الجرم المخصوص **قوله** فلذلك الخ ولعدم كونهما مفارقات ايضاً ولم يتعرض به لظهوره ولكفاية احدهما **قوله** لم يجيء الخ لانه انما ادرك ذاتي على تقدير وجدان الاثر مني في كون وجودي لي بالوساطة فاذا كان وجودي لي بالاصالة تحقق اقوى منشأ الانكشاف والقول بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثاني بعيد عن الانصاف **قوله** حاصله الخ الظاهر انه حاصل الكلامين كما ينادي الصدر الى الصدر والعجز الى العجز فالتخصيص بالثاني بعيد ومستغنى عنه ومحصوله ان تعقل الشيء وادراكه هو وجوده للذات المجردة وحضوره عندها اما بواسطة لوجود زيد لنا وحضوره عندنا فانه بواسطة وجود الصورة المتحدة معه لنا او بدونها كحضورنا وحضور الصورة العلمية عندنا وعنده تعالى والمجردات لما كان وجودها لانفسها وحضورها عندها بلا واسطة غيرها يكون تعقلها وادراكها لها بذواتها لا بما عداها فتعقلها بالمعنى المصدري هو وجودها لها وحضورها عندها وبمعنى الحاضر عند المدرك عين ذواتها كما هو شان العلم الحضوري بانفسها فافهم **قوله** حيثية تقييدية موجبة للتكثر وهي الحيثية التي يتغير بتغيرها المصداق فان كانت معتبرة في العنوان بان كانت داخلة في حقيقته وقوامه فتوجب التغاير بالذات وان كان في المفهوم والعنوان فقط كحيثية الاكتناف بالعوارض الخارجية او الذهنية بالنسبة الى الاشخاص فالتغاير بالاعتبار فالحاصل انه لا بد ان يعلم ان الحجة المذكورة للشيخ كما تدل على نفي التغاير في صدق العقل والمعقول في تعقل المجردات انفسها كذلك تدل على نفي التغاير بين مصداق

ای الاشخاص فان حيثية العوارض الداخلة في عنوان الاشخاص موجبة لتغاير مصداق الشخص والكلي بالاعتبار لا بالذات ١٢ تراب

بيان كيفية علم النفس والمجردات



موضحة فللنفس استعدادان استعداد العاقلية واستعداد المعقولية فبالاستعداد الاول صارت النفس عاقلة وبالاستعداد الثاني صارت

العاقل والمعقول ههنا فان العاقل ههنا بما هو عاقل وجود كله وحاضر عنده فهو بهذه
الحيثية معقول ايضا فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية
القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار كتغاير
المعالج والمستعلج فقد اخطأ لعقوله عما ينطق به الشيخ فقوله كيف الخ كانه علاوة لدليل
الشيخ الناهض على نفي التغاير مطلقا والمقصود بها نفي التغاير الذاتي فقط فلا يرد ان القائل
بالحيثية انما يقول في التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه وهو لا يستوجب ان يكون الحيثية
امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حضوريا كيف سيصرح المحشي ان العلم
الحصولي هو الشيء من حيث العوارض الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي
هذا غاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام **قوله** والعلم المتعلق بها علم حصولي لان
الذات المأخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ
بوجودها الظلي دون الخارج بوجودها الاصلي بخلاف النفس فلا تكون نعتا لها لاستدعاء الاتصاف
الانضمامي الذي هو احد الامور الثلثة التي عليها بناء العلم الحضوري وجود الحاشيتين في ظرف
الاتصاف وظاهر انها ليست عينا ولا معلولا لها فيكون علمها علما حصوليا اذ العلم المتعلق
بالاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة منها لهذا التلويح ما في التنقيح **قوله** في الحاشية لا
فيما نحن فيه ليس الخ لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق
حملها نفس ذات الموصوف فيكون واجبة الثبوت لها كالوجود للواجب تعالى فلا يرد ان الاتصاف
بهما ممكن والاتصاف بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس استعدادان باحدهما صارت عاقلة

وبالآخر معقولية قوله فيها فالعاقل والمعقول والعقل الخ والا لزم ان يكون علمها
بانفسها بحصول صورها قوله فيها وتحقيقنا هذا اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول الخ
فانه كالنتيجة لجميع ماسبق وجه الظهور ان ماسبق يدل دلالة ظاهرة على ان المعقول ههنا
لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة الحضوري لزم ان يكون علمه بحصول
صورته وهذا الوجه ليس له اختصاص بهذا المقام بل جار في الحضوري مطلقا كما لا يخفى
قوله غطاؤه في القاموس غطى الليل فلانا اي البسه ظلمته والغطاء ككساء ما يغطى به المرأة
وجهها قوله فيها دون الاعم الا انها من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلا بد في
علمها من الحصول قوله فيها وبه يظهر ايضا الخ لان المجردات مع كونها فاقرة الذات
في جميع الكمالات لما كان تعقلها عين ذواتها فالواجب تعالى عن جميع انواع النقائص
احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام في كون منبعها
نفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة امر غيره نعم بعين ما ذكر من الحجة القاطعة والبينة الساطعة
فتدبر قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم لاحد ان يتوجه عليه بانه ينتقض لان مقدمات
البيان بعد التسليم والاغماض عما يبتني عليه استحالة اجتماع المثلين تستلزم عدم العلم الحصولي
على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة اقول
عبده المعتصم بحبل المتين ان في قوله بعد التسليم اشعارا الى ان للاحد ان يمنع على تقدير كون
علم الصورة الذهنية حصوليا وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستندا
بانه عبارة عن اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد بحيث يستحيل منه اجتماعهما

عين ذاته علم الواجب وكذا جميع صفاته بيان ان



بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به المحشي في موضع اخر والتمايز بين المتحدين ذاتا

لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا فحسب المحل الواحد في ازمنة متعددة او زمان واحد

يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات كالهيولى وفي قوله والاغماض اشارة الى ان ما

يبتني عليه استحالته من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير جوازه لجواز ان يكون

السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة ليس مما ينبغي ان يبتني عليه لانه لا اخر باسا

في الارتفاع المذكور اذ الحس قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في مقره فادعاء استحالة ادعاء

محض كيف وان الجسم ان يغمس في الصبغ فيغلب ذاته ثم كهبة ثم سواد ثم حلول وليس ذلك الا لتضا

افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوك سوادان

وهذا بعينه اجتماع المثلين فليتأمل واما تقرير النقض فهو انه على تقدير حصول الاشياء

بانفسها لا بد لعلم الجزئي بما هو جزئي ان يحصل هو بنفسه وبتشخصه مقارنا بالعوارض

الخارجية في الذهن اذ الكلي قاصر عن افادة علمه بما هو كذلك وهل هذا الا اجتماع المثلين

الذي ادعيتم باستحالته لاجتماع التشخص الذهني والخارجي والتشخصين الخارجيين

المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد هو النفس فلا يصغى الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي

فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج باحكام

ايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء اذ ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت

المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي

بما هو جزئي ايضا في الذهن بجريان خلاصة الدليل فيه ايضا بانا نحكم عليه بما هو

الفرق بين التصديق والجزء الاخير من القضية

كذا باحكام ايجابية صادقة مختصة به نحو زيد مسئول لخلاف من الوجوه اذ ليس في
الخارج فهو في الذهن ووجود المغاير معه حقيقة واعتبارا لا يكفي لصدق الموجبة والا لكفى
لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي اخر كعمرو وغيره فلا بد
من حصوله ووجوده من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية
في الذهن وليس العلم زائدا على هذا القدر والجواب بان لا تتم المماثلة المستحيلة بين التشخص الذهني
المكتنف بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المتشخص بالتشخصات الخارجية او التشخصين
الخارجيين الذين تشخص احدهما مغاير للتشخص الاخر لتحقق التمايز بينهما كما بين الخطين او السطحين
المتماثلين في الانحناء والاستقامة الحالين في سطح واحد او جسم كذلك بناء على ما تقرر في الحكمة
من ان المحل هو الكل لا البعض دون البعض لانهما من حيث انهما ممتدان في جهة محل لاحدهما
ومن حيث انهما ممتدان في جهة اخرى محل للاخر مشترك كما اشرنا اليه سابقا فافهم قوله علم
حصولي والا لزم اجتماع المثلين قوله فعلم حصولي لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية
الكلية والصورة التشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه غير العلم
فليس من هذا القبيل بل حالة اذعانية تحصل عقيب التناول الصورة الذهنية بالعوارض الذهنية
كما سيأتي قوله وبهذا يحصل الفرق وزال الاشتباه الناشي من اطلاق لفظ التصديق والجزء
الاخير للقضية على الحكم على طور الاوائل واطلاق التصديق والقضية على المفهوم العقلي المركب
على رأي الامام لتغاير الاطلاقين في وقوع النسبة والمفهوم العقلي المركب من حيث انه لا تعلق العلم والتصديق
وبانه معلوم وجزء اخير وقضية قوله في الحاشية علم واحد غير مركب هذا على تقدير حصول الاشياء باشباحها



صحيح لا غبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه لان العلم المتعلق بذ

الامر العقلي المركب ح هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلا

الاعتبارات والتوجيه بان العلم من مقولة الكيف والانقسام اللازم للتركيب باق فيه مع ما في

بيانه قول المحشي بعيد هذا والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة

واحد بسيط فالتوجيه توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله والقول بان تركيب احد المتحدين ان كان

ذاتا وحقيقة لا يوجب تركيب الاخر الا ترى ان مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء متحدان مع

كون احدهما بسيطة والاخرى مركبة لا يحصل لعندي لما عرفت ان ذاتيات الشيء لا

باختلاف الاعتبارات كما تمسك به ذلك القائل في مواضع عديدة واما مرتبة لا بشرط شيء

وبشرط شيء فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الاخرى لان الشيء الواحد الصالح لان ينتزع

شيئان في ظرف اللحاظ اذا لاحظه العقل مبهما باعتبار انتزاع معنى مبهم يسمى مرتبة لا بشر

واذا لاحظ مبهما ثم محصلا باعتبار انتزاع معنى مبهم ومحصل مرتبة بشرط شيء فاتحاد

انما هو باعتبار منشأ الانتزاع وليس باعتبار بساطة احدهما وتركيب الاخرى واما ا

الانتزاعي التعبيري لهما وان كان بسيطا ومركبا فليسا متحدين ومن ههنا تسمع

ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله فما ظهر لي في ه

المقام بعون الملك العلام هو ان مقصود المحشي ح ان المسمى بالقضية في قول السيد هو الذ

من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيها الوحدة عروضا او دخولا لا من حيث انها كثرة محض

فمرة القضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد عرض

اى ليس علوما متعددة عند الحصول ثم اعتبر فيها بعد ذلك الوحدة اذ الحاصل في الذهن حينئذ

انما هو الشيء الواحد من حيث انه واحد وان كان في نفسه ذا اجزاء وتعلق العلم انما يكون بتعلق الحاصل

كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام لان التصديق عنده علوم متعددة صارت معتبرة فيها

الوحدة كما هو التحقيق عند المحشي كما سياتي فالمراد بالمفهومات في قوله العلم بها الخ هو المفهومات

المتعددة انفسها حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن ههنا ظهر ان الفرق

بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم والكلام السابق مأول فيؤيده

ايضا ما سياتي من المحشي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية حيث

لم يقل هو ادراك القضية فما اشتهر من ان مقصود المحشي من ايراد هذا الكلام هو الكلام على

السيد بانه يلزم عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم والمقرر عند الامام

خلافه عجيب كل العجب والمقصود انما هو نفس تبيين الاختلال في العبارة والقول بانه من

قبيل صنعة الاستخدام وهي من المحسنات المعنوية كما تقرر في علم المعاني والبيان ليس بجيد اذ من

المعلوم ان تحسينها ليس على الاطلاق بل اذا قام القرينة على فهم المراد وبدونها مخل للفهم كما

في تلك العبارة اذ ليس في سياقها او سباقها ايماء الى هذا المرام ولهذا احتاج المحشي في اثباته

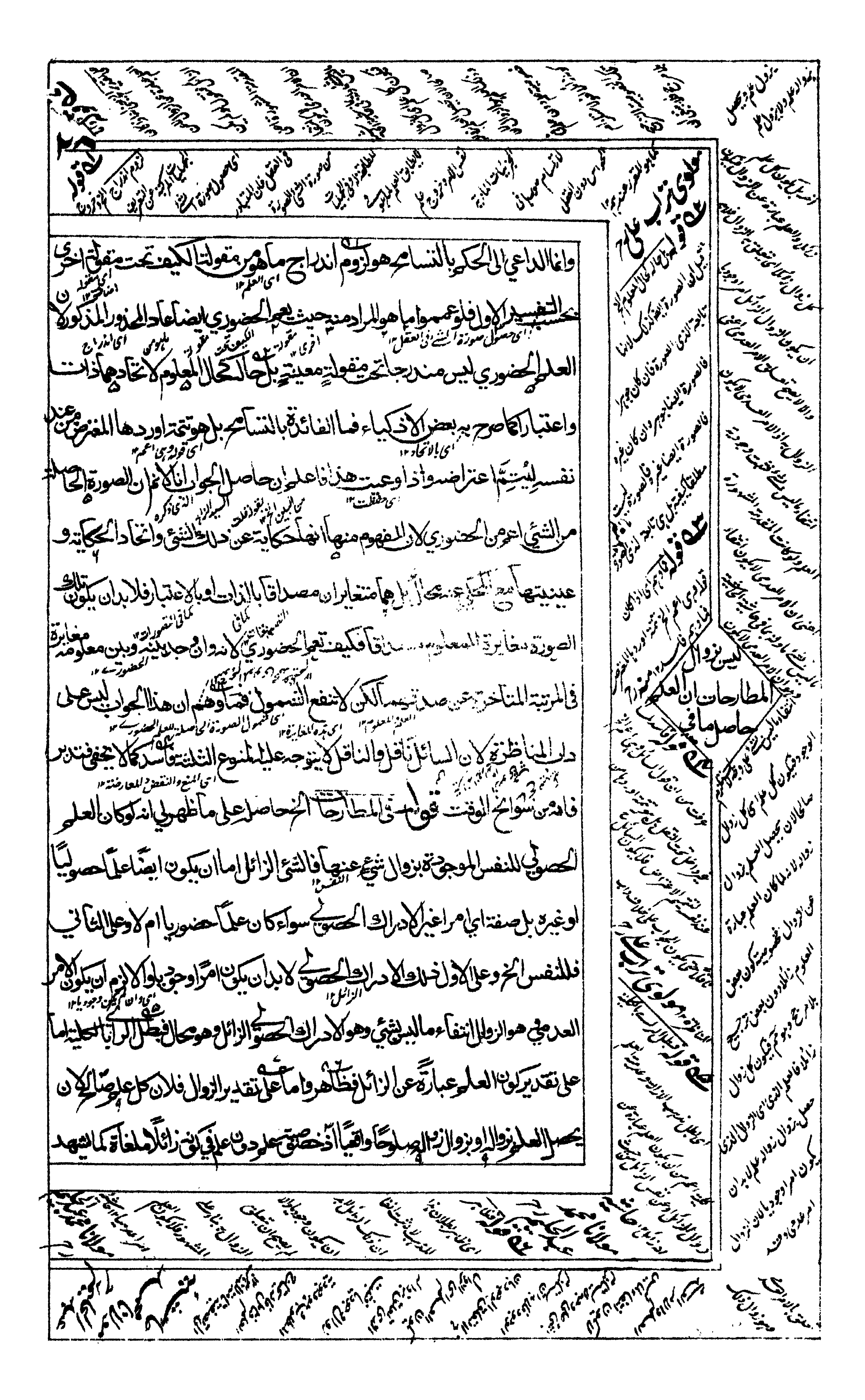
الى امر خارج والله اعلم بالصواب وهو المستعان في كل فصل وباب قوله وهي اعم الخ هذا

انما ليس داخلا تحت النقل لان ما يظهر من تتبع كلامهم وتصفح تصريحاتهم هو انه لما كان العلم

الحصولي من مقولة الكيف وفسر بحصول الصورة مع كونه من مقولة الاضافة فتحكموا بالتسامح

ويكون المراد به هو الصورة الحاصلة كما في شرح المواقف ولم يظهر انهم عمموها ايضا كيف

لا يذهب عليك ان هذا لا يصلح وجها للحكم بالتسامح لان الصورة الحاصلة ايضا ليست من مقولة الكيف مطلقا لان المذهب المنصور ان الحصول



وانما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى

بحسب التفسير الاول فلو عمموا ما هو المراد منه حيث يعم الحضوري ايضا عاد المحذور المذكور لان

العلم الحضوري ليس مندرجا تحت مقولة معينة بل حاله كحال المعلوم لاتحادهما ذاتا

واعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة بالتسامح بل هو تنبيه اوردها المعترض من عند

نفسه ليتم اعتراضه واذا وعيت هذا فاعلم ان حاصل الجواب انا لا نسلم ان الصورة الحاصلة

من الشيء اعم من الحضوري لان المفهوم منها انها حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية و

عينيتها [illegible] متغايران مصداقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان يكون تلك

الصورة مغايرة للمعلوم [illegible] فكيف تعم الحضوري لانه وان وجد بينه وبين معلومه مغايرة

في المرتبة المتاخرة عن صدقه عليه لكن لا ينفع الشمول فما وهم ان هذا الجواب ليس على

دأب المناظرة لان السائل ناقل والناقل لا يتوجه عليه المنوع الثلثة فاسد كما لا يخفى فتدبر

فانه من سوانح الوقت قوله في المطارحات الخ حاصله على ما ظهر لي انه لو كان العلم

الحصولي للنفس الموجودة بزوال شيء عنها فالشيء الزائل اما ان يكون ايضا علما حصوليا

او غيره بل صفة اي امرا غير الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا ام لا وعلى الثاني

فللنفس الخ وعلى الاول ذلك الادراك الحصولي لا بد ان يكون امرا وجوديا والا لزم ان يكون الامر

العدمي هو الزوال انتفاء ما ليس بشيء وهو الادراك الحصولي الزائل وهو محال فبطل الرأيان الكلية اما

على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل علم حصولي لان

يحصل العلم بزواله او بزوال زواله صلوحا واقعيا اذ حصلت علوم دون علم في كل زائل لا ملغاة كما يشهد

به الوجدان والزائل او زائل الزائل لا بد ان يكون وجوديا سواء كانت المقدمة القائلة
العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ماولة بما في حاشية الحاشية اولا فلما قيل انه لو كان احتمال
كون الزائل حضوريا داخلا في الشق الاول فبطلان الرأي ممنوع لان المفروض انما هو كون
الحصولي زوالا ولو كان داخلا في الثاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا
غير صفة كعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا ما قيل لو كانت المقدمة القائلة ماولة لا يلزم
وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا تلزم وجودية
الزائل اللاحق لان العدمي حينئذ لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود
ليس على ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام استدل على هذا المطلوب بان هذه الحالة الوجدانية
المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كذلك وايضا
لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم
عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل لخلو
المحل عنهما كما في الجماد وفيهما ما فيهما فتدبر **قوله** فينتهي الى ادراك وجودي مسلم لكن
لم لا يجوز ان يكون حضوريا والجواب الجواب **قوله** في الحاشية في هذا الطريق دقا
منها انه فيما اختاره صاحب المطارحات لا يتم التقريب لان المدعى كون الادراك الزائل وجوديا
محضا والثابت به اعم منه ومن الانتفاء الثابت بخلاف هذا الطريق ومنها ان في هذا
الطريق على تقدير نقيض المدعى يلزم امر استحالته بين بخلاف ذلك الطريق **قوله**
فيها وذلك بين الخ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين وليعلم ان في هذا المقام اشكالا

ادراك وجودي لكنه غير مستلزم للمطلوب اعني وجودية الادراك الحصولي لانه يجوز ان يكون الادراك الحصولي زوالا لادراك حضوري ولا يلزم

السابقة منتفيا عند تحقق الادراک اللاحق والبداهة تشهد بخلاف ذلک واما المعنی الذی سیجئ من المحشی فی جواب النظر المذکور المصید بقوله

خاطبني به معاصر الاستاذ روّح الله روحه ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين فان نقيض كل شيء رفعه واستحالة احد النقيضين يستوجب وجوب الاخر فيلزم ان يكون النقيضان واجبين وهو مستلزم لاجتماعهما وقد سنح لي في مجلسه ما يفي لدفعه لكن لم يرض به وهو انه ليس معناه رفع تحقق النقيضين معا حتى يلزم ما الزم فانه ليس بمحال بل معناه رفع احد النقيضين كما هو شان رفع موضوع القضية الطبعية الذي يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع الافراد فغاية ما لزم من استحالته وجوب احد النقيضين ومن الضرورة انه لا يستلزم اجتماعهما وقد عرضته على الاستاذ مدظله فحسّنه ثم اتي بتقرير اخر وهو ان معناه انه على تقدير ارتفاع نقيض ارتفاع النقيض الاخر محال وهو انما يستلزم وجوب ذلك النقيض لا على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ما افاده هو بنفسه ان معناه معية رفعهما محال فيجب سلب معيتهما وهو ليس بمحال فافهم قوله وبما مع انه الخ بهذا يثبت المقدمة الممنوعة وان لم يعرف بالمقصود لما مر انفا فنفي الفائدة في ذكرها غير صحيح قوله فيها لا يفي بالمقصود بخلاف الطريقة التي اختارها صاحب المطارحات لانها تدل على الايجاب الكلي كما تلونا عليك سابقا قوله جميع تلك الادراكات اي الادراكات السابقة الغير المتناهية قوله فالاولى والحرى الخ الصواب نحو احمله على المعنى الصحيح وهو اما هذا المعنى فالمعنى فالنفس ادراكات من حيث الانتفاء والبداهة تشهد بخلافه او المعنى الذي سياتي من المحشي قوله فيلزم انتفاء الخ مع ان الوجدان شاهد بخلافه قوله بل انتفاء ثابت والاستدلال عليه بان الادراك منشاء الامتياز فلو كان بانتفاء محض لم يتميز لان الانتفاءات المحضة

والسلوب البسيطة لا تتميز الا بملكاتها ولا الا يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا بحسب العقل بمجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان ولا سلبه بل السلب بل الانسان يكون مسلوبا بسلب اخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة وهو كما ترى ولما لم يتميز فكيف يكون منشأ لامتياز الغير تام اذ عدم التمايز الا بملكاتها لا يوجب عدم كونها منشأ لامتياز الغير ومن ادعى فعليه البيان وان امكن ان الملكات ايضا سلوب بسيطة فيزاح بان تمايز السلوب لا يتوقف الا على الاضافة الى ملكاتها لا على تمايزها ايضا فليتأمل

**قوله** واللازم على تقدير الخ اذ على هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاء اثابة السابق فتحقق اللاحق بزوال سابقه زال ثبوته وبقي انتفاؤه المحض بناء على ما تقرر ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد يتوجه الى القيد فقط اورد عليه بان العدم المحض اذا كان موصوفه موجودا يكون عدما ثابتا والسالبة المحضة في هذه الصورة تصدق معه لنه وقد فرض وجود الموصوف اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير فالاعتراف بالانتفاء اي المحضة اعتراف بالادراكات وفيه كلام سيأتي **قوله** ولا شك انه الخ فيان استحالته على تقدير حدوث النفس مسلم واما على تقدير قدمه فممنوع لجواز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات مختصة بحدوث النفس والشاهد عليه ما انتم لسيما لتزام التسلسل في التصور والتصديق على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس وايضا يمكن ان يستدل على انتفاء تلك المرتبة راسا بان يقال بعد تمهيد مقدمة وهي انا نفرض مفهومين متناقضين مفهوم شيء حصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي ولو كان مرأة لملاحظة اولا ومفهوم

على الاختصاص لم لا يجوز ان يكون مراد القوم بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت ذاتها قديمة او حادثة وح يتأ

ولنسم احدهما بالمعلوم والاخر بالمجهول المطلق ان مرتبة العقل الهيولاني لو كانت من الواقعيات

ففرضنا ان عمرا مثلا كان في تلك المرتبة ثم حصل له اولا مفهوم المجهول المطلق بالمعنى

الذي مر فان العقل لا ينقبض عن تجويز حصوله له ابتداء كما يشهد به الوجدان فزيد حينئذ مثلا

اما معلوم عنده بان يكون حاصلا له بنفسه او بوجهه وقد فرضنا انه لم يحصل له سوى مفهوم المجهول

المطلق فيكون عنوانا له وصادقا عليه فيلزم ان يكون حين كونه معلوما مجهولا مطلقا

واما مجهول مطلق فيكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه المفروض الحصول فلزم

ان يكون معلوما حين كونه مجهولا مطلقا ولهذه الشبهة تقريرات اواخر تختص بها وهذا التقرير مما

سنح لي عند المناظرة مع بعض اصحابي وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يات احد بما يعتد به فهي احق

بان تسمى بالجذر الاصم **قوله** اذ زوال شيء الخ افاد بعض الاعاظم انه تم ان اريد به مطلق انتفاء الشيء

وعدمه لتحقق العدم السابق كما في الحوادث ومسلم ان اريد به انتفاؤه بعد الوجود لكن الادراك

لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا وانما يجب في الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك

المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك الانتفاء

سابقا لما هو انتفاء له وهكذا كما في عدم عدم قديم وح لا يلزم تعاقب الانتفاءات

تحقق العدم لم يتحقق الزائل قبل تعلق الزوال به وتخصيص الدليل يوجب عدم تمام النقض

لانه ح يبقى احتمال كون الادراك زوالا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق

**قوله** فالادراك الذي يعقبه الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك يقال عقبه

فلان اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان انتفاء ادراك اخر فالادراك

الذي يعقبه ذلك الانتفاء ان كان انتفاء للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء
انتفاء لانتفاء الادراك الذي هو سابق عليه بمرتبتين وكان هذا الادراك الذي
يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء والا
لزم ارتفاع النقيضين فيتحقق الادراك المنتفي السابق على ذلك الانتفاء بمرتبتين
ثم يستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق عليه بمرتبتين
وهكذا يستلزم كل ثالث لاول فبطل كلية الراي ولزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت
الى المنفي وبالعكس ثم هكذا الى غير النهاية فافهم قوله في الحاشية وهو محال الخ نقض
تارة بان الموجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل
بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته اعني الزمان فاذن يستلزم زمان امكانا ووجوبا وامتناعا
فلو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء وممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة
بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب
احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع مخالفته لبداهة العقل يوجب غناء الحوادث
من المحدث لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال
كونها موجودة وفيه سد لباب اثبات الواجب وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم
وجد ثم عدم فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم فههنا ثلثة
اعدام الاول العدم المستفاد من كلمة ليس والثاني من كلمة لا والثالث من كلمة معدوم فههنا
عدم عدم العدم فلزم اعادة المعدوم بعينه ولا اعتبار بتغايرهما الا اختلاف الزمانين او

بامتناعه الثاني مع امتناعه مطلقا ولو بالغير وصيرورة الممكن بالذات ممتنعا او واجبا بالغير ليس من قبيل انقلاب المواد حتى ينسد باب اثبات

تتمة ان الادراك وجودي لا زوال

حاشية مولانا محمد عبد الحكيم

قوله



بتخصيص استحالتها في صورة الوجود مشترك والجواب عنه بانهم لعلهم جوزوا اعادة
العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا يلزم اعادة العدم الثابت لا لان [illegible]
عدم ثابت فيعود الشيء غير سديد لان الحكماء اقاموا على استحالة الاعادة حججا منها ان
تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال اذ النسبة لابد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود
بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول ورد بان في التغاير الزماني
كفاية ومنها ان المعاد انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت وهو
محال وزيفت بان اللازم للاعادة بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها
ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي
وقد حكي انه قد وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير فقال له
ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير
من يباحثني فبهت ثم عاد الى الحق واعترف ان الوقت ليس من المشخصات ومنها انا فرضنا
اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا فلنفرضه ايضا وحينئذ لا تميز المعاد
عن المستانف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز ودفع بانا نمنع عدم التمايز بل يتمايزان بالهوية
فهذه الدلائل ان تمت لدلت على استحالة اعادة العدم المعدوم ايضا كما دلت على استحالة
اعادة الوجود المعدوم بادنى تغيير فتامل قوله اقول الخ حاصله انه اذا تحقق في النفس
ادراك كان بزوال السابقة ثم انتفى عنها فهذا الانتفاء ايضا يكون ادراكا لا يكون انتفاء
محضا لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فيكون في قوة الموجبة المعدولة هذا

تتمة ان الادراك الحصولي الزوال

الانتفاء الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدولة يتصور بانتفاء الانتفاء البسيط وبانتفاء الثبوت فقط والاول يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة للموجبة المحصلة والا لزم ارتفاع النقيضين دون الثاني بل يستلزم الانتفاء الذي هو في قوة السالبة البسيطة فلا نسلم ان انتفاء انتفاء الشيء ههنا يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء على الطريق الثاني وان اختلج في صدرك ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان عند وجود الموضوع وهو ههنا النفس لكونهما نقيضي المعدولة والسالبة البسيطة اللتين هما متساويتان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين متساويان فكذا ما في قوتهما وفي قوة نقيضيهما فنقول ان العدم الثابت والعدم المحض متغايران مفهوما واحكاما حتى ان العدم الثابت صار ادراكا بخلاف المحض فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون لصدق احدهما كفرض انعدام الادراكات عن النفس راسا الاخير ههنا دون الثاني فلا نسلم التلازم بين المعدولة والسالبة البسيطة وكذا بين ما في قوتهما حتى يتفرع عليه تلازم نقيضيهما وتلازم نقيضي ما في قوتهما ومن ادعى فعليه البيان هذا ما حصل لي في هذا الباب والله اعلم بالصواب ع وللناس فيما يعشقون مذاهب **قوله** الا ما هو بازائه فان كان بالعكس ايضا فتساويا والا فالسابق زائد **قوله** يدل على خلافه مر بل على ان اللاحق زائد على السابق وهو باق معه لا سيما القريب وهذا ايضا وان كان لا يتصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق لكن اين هذا من ذاك كما اراد ان الوجدان حاكم بان العلوم تتزايد يوما فيوما بمعنى ما مر اليه الايماء وهو بان تحصول ملكة يحصل بها الاقتدار على تحصيل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان

يوما فيوما يدل على خلافه ان تزايد العلوم يستدعي لكون الادراكات الحادثة في الزمان اللاحق فقط زائدة على الادراكات الحادثة



السابق بالمعنى الذي قصد فتأمل قوله وايضا لو لم الخ لعل غرضه انه على تقدير صحة ما ذكر صاحب

المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل آخر على ذلك المدعى لا انه دليل تام في نفسه كما يدل

عليه قوله كما ذكره في الشق الثاني فلا يرد ان تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة

النفس ضروري ويجب سبق ثلاث على هذه اما على الجمع او على سبيل التعاقب لا على التعيين

وبناء لزوم اجتماع النقيضين على الاول قوله والكل لم يرد الخ يعني لما كان مقصود صاحب

المطارحات اثبات المدعى بابطال نقيضه باستلزامه احد الامرين وهو الخلف او تحقق امور غير

متناهية احتاج الى ترديد الشيء الزائل والمعدوم ابطاله باستلزامه للآخر وهو حاصل بكل من

الترديد فالترديد مستغنى عنه قوله الا زوال واحد والا لبطل الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه

كما مر قوله وايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين حدوثا يستلزم اجتماع الالتفاتين نحو

المعلومين في آن احد والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الوجدان شاهد بان

لا يتعلق علم بشيء الا وان يتعلق به قبله التفات من النفس قبلية مواخية مع المعية فاذا

اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدوثا في زمان احد اجتمع الالتفاتان اليهما قبلهما في

آن واحد اما بطلان التالي فلما هو المشهور من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين في

آن واحد بالتفاتين متغايرين بعد هذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك

لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال كما لا بد للعلم بذلك من زوال آخر والا استوى

حال العلم وما قبله وقد بطل ما سبق المجامعة بينهما فلا بد ان يكون ذلك الزائل المعدوم موجودا

ثم معدوما وهذا هو الاعادة بعينها لزومه وفيه ان الثابت بالمقدمة الممهدة انما هو بطلان المجامعة

حدوثا لا بقاءً فلا يلزم تخلل الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة بان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد لغا المقدمة الممهدة على انه لا يصير حينئذ دليلا آخر ثم هذا كله على تقدير اذا التعليلية بعد قوله يلزم اعادة المعدوم بعينه واما او الفاصلة كما في بعض النسخ واختاره بعض الافاضل ايضاً فسخيف عندي فتأمل قوله لما اشتهر الخ فيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية من ان القوم وان تشبثوا به لكنهم لم يأتوا عليه بسلطان عظيم اذ غاية ما قالوا هو انا نجد من انفسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا الى ادراك شيء تعذر في تلك الحالة الاقبال الى ادراك شيء آخر وهذا هو الذي غرهم عن الطريق المستقيم واما لهم عن النهج القويم وما فهموا ان الادراك العقلي مغاير للادراك الخيالي حتى اذا قلنا الانسان ناطق لاحظ عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امر مطابق في الترتيب لهذه الالفاظ فاذا قلنا الناطق انسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب بخلاف الصورة الخيالية فانا نشاهد ان القوة الخيالية لا تقوى على استحضار امور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فالتعذر عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل البرهان قائم على خلافه لانه حين الحكم لا بد من حضور الطرفين لضرورة ان القاضي على شيئين لا بد ان يحضره المقضي عليهما والا لجاز الحكم على المذهول والمنسي وهو كما ترى وايضاً اذا تصورنا الشيء بحده لا يكون العلم باحد اجزائه مفيداً للعلم بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بكل اجزائه دفعة لاستحال حصول العلم بحقيقته وايضا المقدمة الواحدة لا تنتج فلا بد من حصول المقدمتين ومن الحجة القاطعة انه من المقرر في مقره ان الله سبحانه والعقول المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان لا يمكن ان يكون شيء من معلوماتها

تتمة
دليل آخر على ان العلم ... الازوال



موجودة بالقوة بل لا بد من حضورها بالفعل وهو هادم لاساس ما ظنوا وقد اقتدى
بالامام الفاضل الخوانساري ايضا في بعض تصانيفه فعليك بلطف القريحة **قوله**
بعض ائمة الكشف الخ فيه اشارة الى خلاف البعض فان الشيخ الاكبر قد يحمل على ثبوت الترقي
بعد الموت ايضا من الظاهر ان المثوبات غير متناهية وهي ليست الا ادراكات **قوله** في
النشأة الاخرى اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن **قوله** وتارة بوجود الامور الغير متناهية تصدى
بعضهم لدفعه بانه اراد بقوله بحسب ما في قوتنا الخ امكان ادراك الامور الغير المتناهية على
وجه البدلية في ان واحد ولما كان الادراك عبارة عن عدم لاحق لامر وهو لا يمكن الا بعد
وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان يزول
كل واحد منها في هذا الآن على سبيل البدلية ولو يريد انه كما في ان واحد ادراك الامور الغير
المتناهية على وجه البدلية ممكن كذلك تحقق امور غير متناهية على وجه البدلية فيما قبله
ممكن وحينئذ لا تم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل بل في امكان امر واحد في
كل زمان بين انين كفاية لانه يصلح ان يكون زائلا لاتم والات غير متناهية ممكنة على وجه البدلية
في ان بعد ذلك الزمان نعم لو تصدى بهذه العناية لدفع المنع الاول لكان احسن كما لا يخفى
**قوله** اعلم ان الاعداد الخ في الحاشية المقصود منه دفع ما يتراءى وروده الخ توجيهه
ان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او لا لا محيص عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل
فينا اذ الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية كذلك
لان العلم على حسب المعلوم ومن شرط القياس الاستثنائي ان يكون التالي لازما للمقدم مخصوص

لا لنقيضه ايضا حتى ينتج استثناء رفع التالي رفع المقدم بخصوصه فانتاج الدليل المذكور
على هيئة الاستثنائي المطلوبة في حيز المنع والدفع مستغن عن الشرح **قوله** بمعنى انها
للامور فقط **قوله** موجودة بالفعل الخ لا الى نهاية **قوله** في الحاشية واما على تقدير
لم لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس كما سبق **قوله** بالمعنى الاول
اذ انتزاع الامور الغير المتناهية لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية **قوله** فعدم تناهيها فيه
معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن لعدم اختصاص التعقل بالامور الانتزاعية كما في الحوادث
اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من الموجودة في قوله ان كان من الامور العينية الموجودة بالفعل
لا يتصور الا عدم تناهيها بالمعنى الثاني لا غير كما لا يخفى ولم يتبين حال كونها من الامور العينية
الموجودة المتعاقبة للمواخاة البينة بينها وبين الامور الانتزاعية الاعتبارية **قوله**
والحق هو الاول في الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال على الممثل له اذ عدم تناهيه بالمعنى
الثاني والا فلا ينفع والتمثيل لنفس اللاتناهي قليل الجدوى **قوله** لان العدد من الامور
في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة
عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد وله افراد كعشرة رجال وعشرتها اذ الكلي كما يصدق على
واحد من افراده يصدق على كثيرين ويصح اضافته اليهما ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار آحاد
وآحاده فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة آحادها عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات رجال فالعشرة
اذا اخذ من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشراته بالمواطاة على انه عين حقيقته واذا اخذ
من حيث اضافته اليه حتى يصير حصة لنفسه يصدق عليه بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقته



فلزم ان يكون افراد العشرة مثلا مما يتكرر نوعه اي يصدق على اي فرد فرض منه موجود اتاره

على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما في حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق

**قوله** في الحاشية كل ما يتكرر نوعه اي نوع الاضافي بل اعم منه حيث لا يتجاوز الذاتي كلا

كل ما يتكرر جنسه وان كان عاليا فهو ايضا امر اعتباري بالدليل المذكور بخلاف ما يتكرر

عرضه بان يتحقق في افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها

اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للموجودات الخارجية فانه يجوز ان يكون امرا عينيا

لجواز الاختلاف في افرادها فافهم **قوله** فيها وتارة وصفا عارضا اي بعد اضافته الى ذلك

الفرد حتى يصير حصة خارجة عنه عارضة له واما كونه عين حقيقته فباعتبار اخذه

من حيث هو فالذاتية والعرضية باعتبارين لا غائلة فيه كوجود زيد مثلا فان الوجود

من حيث هو هو عين حقيقته ومن حيث اضافته الى وجود زيد خارج عنه وعارض له

لخروج هذه الاضافة عنه وان كانت الاضافة الى زيد داخلة فيه فافهم **قوله** فيها كالقدم فانه

لو وجد فرد منه لا تصف بقدم فان حدث يجب حدوث موصوفه وقس عليه الباقي **قوله** فيها فان

الامكان الخ يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن امرا اعتباريا بل موجودا في الخارج فليتصف بامكانه

فيه لكونه مما يتكرر نوعه وذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيتصف بامكانه وهلم

الى لا نهاية فيلزم التسلسل في الامور العينية **قوله** ولانه مركب من الآحاد ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب

ايضا حيث قال والحق انه اي الواحد ليس بعدد وان تألف منه الاعداد **قوله** والعدد محمول الخ لاتحاده

مع المعدود في الوجود كاتحاد المشتقات مع موصوفاتها والتباين بين المقولات لا ينافي صدق احدها



بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صرح به بعض الاذكياء والوحدات

سواء اعتبر فيها الجزء الصوري اولا ليست على هذه الصفة فغير المحمول غير المحمول

**قوله** والواحد الخ اذ المنتفات معنى اعتباري **قوله** ليس على ظاهره حيث

اراد بوجوده في الاشياء وجوده النفس الامري بمنشا انتزاعها وهي المعدودات

لا الخارجي مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قريبة **قوله** شئ بعده اذ المتبادر

منه نفي مطلق الوجود عن الخارج **قوله** في ترتيبها يعني لما استوجب كون العلوم

زوالا تحقق الامور الغير المتناهية فينا ولم يبين بطلانها في الحكمة مطلقا بل اذا كانت

مترتبة مستجمعة بعضها للتقدم وبعضها للتاخر تصدى المصنف رح بقوله وتلك الامور الخ

لاثبات الترتيب بينها فلو حمل قوله هذا على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات الترتيب بينها

من جهة انفسها لكفى في اثباته ان يقال انه يجوز ان يكون تلك الامور اعدادا مثلا والعدد

الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلغو باقي المقدمات فلا بد من تقدير المضاف وهو الاعدام

فيصير منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها المتاخرة

عن وجوداتها ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات والامور ثانيا وبالعرض ولا يخفى انه

لا يحصل هذا الترتيب الا بذكر جميع ما ذكروا وانما صرف عنان العناية الى هذا لان استلزام كون

العلوم زوالا للاتناهي في نفسه اشنع مما في غيره فافهم **قوله** لذا يحصل الخ اذ الملزوم مقدم

بالماهية على اللازم **قوله** في الحاشية واستدلوا عليه بان الخ وبانه يمكن تصور العشرة

مع الغفلة عن الاعداد التي تحتها **قوله** فيها فيلزم الترجيح بلا مرجح اي في حكم العقل



بتركيبها من ثلثة وثلثة لا من اربعة واثنين اذ العقل لا يفرق بينهما في حصول الستة بهما
فلا بد من مرجح يرجح احدهما للتقويم عنده فلا يرد ان تقوم حقيقة شيء بامر دون امر
لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها لان المرجح انما لا بد منه
لحكم العقل بتقومه به دون غيره لا لتقومه به في الواقع ورد بان الوحدات ايضا ليست
اولى من تلك الاعداد اذ الاشتمال لا يوجب الاولوية والا لزم ان يكون تركب السرير من
العناصر اولى من تركبه من الخشب المخصوصة وانما يكون كذلك اذا كان الاعداد محض الوحدات
وعلى التسليم فالاولوية ايضا لا توجب حكم العقل وجزمه بان التقويم في الواقع للراجح لا
للمرجوح كما لا يخفى **قوله** فيها لزم استغناء سواء كان تقومها بالكل على سبيل البدل
او على سبيل الاجتماع وهو يورث ان يكون النسبة بينهما نسبة الامكان والضرورة تشهد
بالضرورة والايراد بان الكل متقوم باعتبار القدر المشترك بينها لا بخصوصها والاستغناء
عنها انما هو باعتبار الثاني دون الاول يندفع بان القدر المشترك بينها الذي يتقوم
انما هو الوحدات ففيه تسليم المطلوب **قوله** فيها لا يخفى ان الخ هذا على تقدير تركبه من العدد الذي
تحته ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح او الاستغناء بل منحصر في
اثنين وواحد **قوله** فيها مثل المركب من المقولتين اذ الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق
عليها المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء **قوله** باشتمال العدد كما هو مزعوم بعض اهل [illegible]
ظنا منهم انه لو لم يكن له جزء صوري بل كان عبارة عن الوحدات المحضة يصدق عليها الوحد
بناء على ما تقرر من ان الكل كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه



الوحدة لا يصدق عليه العدد لما مر من ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما
من مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء الصوري فلانضمام امر مع
ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه والجواب منع استحالة صدق المتباينين
على شيء واحد بصدق كثير وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد كذلك قوله واما مع
الجزء الخ وهو راي اهل التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بانا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة
عن الجزء الصوري وشان الذاتي ارفع منه قوله اذ العدد الخ وحينئذ لزوم الترجيح
بلا مرجح او الاستغناء عما لا يجوز ان يستغني عنه مما اذ ثلثة ثلثة ليست مغايرة مع
اربعة واثنين وخمسة وواحدة وقس عليه البواقي قوله من حيث انها معروضة الخ
حيثية تقييدية معتبرة في العنوان فقط والا لزم خلاف المفروض والاقرار بما رام عنه
الفرار فافهم قوله حقيقة محصلة اي مرتبة عليه اثار هي سوى مجموع اثار الاجزاء
ككونه من مقولة الكم وغيره قوله ودخولها في العدد الخ انما احتاج الى هذه المقدمة ليظهر
انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات على الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية
لئلا يتجه المنع على قوله اذ العدد محض الوحدات اذ ح لا معنى لقوله فدخول الوحدات الخ
فان الاستلزام مخالف لما يشهد به الوجدان فضلا عن العينية فافهم قوله ليستلزم
دخول الخ مع انه يكفي بتقويمه دخولها فيه مرة واحدة فلزم الاستغناء عما لا يجوز عنه قوله من
الوحدات الثلث اي من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلث من حيث
انها معروضة للهيئة الاجتماعية قوله جزء الضرورة دخول وحدة مع وحدة اخرى لا مع



تلك الحيثية في الثلثة وقد فرض استلزامه دخولها مع تلك الحيثية لكن الاول وحده
لا يستوجب تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة بدون تلك
الحيثية لا تغاير ذلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك اذ المعتبر في الثلثة مطلق الوحدة
فافهم **قوله** في الحاشية والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات
ترجيح بلا مرجح اي بعد القول باستلزام دخول الوحدات بدون تلك الحيثية دخولها
مع تلك الحيثية فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الحاصلة سوى المجموعات
الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث اعتبارية محضة **قوله** بل نقول على تقدير الخ يعني
لو سلم قوله العدد محض الوحدات اي الكثرة من حيث انها كثرة بان لا يكون الهيئة داخلة فيها
ولا عارضة لها فلا نم قوله فدخول الوحدات فيه هو بعينه دخول الاعداد اذ دخول الوحدات
فيه لامتناع تعلق حكم واحد شخصي كالدخول المضاف الى الوحدات بالاشياء الكثيرة من حيث
انها كثيرة كالوحدات من حيث انها كثيرة يرجع الى دخول كل وحدة وحدة لا الى دخول الوحدات
من حيث انها كثيرة وفرق بين كل وحدة وحدة والوحدات من حيث انها كثيرة فان من
الاحكام ما يصح استناده الى كل وحدة وحدة دون الوحدات كالدخول في باب ضيق يصح
استناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لا الى كثرتها من حيث هي كذلك فلا نم
الاستلزام بين الدخولين فضلا عن العينية **قوله** وما حققنا من ان العدد ليس جزءا للعدد
مطلقا **قوله** متوقف على هذا المجموع الخ لكونه جزءا منه **قوله** او غير مشتمل عليه سواء كان حيثية
الفرض ايضا غير معتبرة فيه اولا **قوله** في الحاشية واعتبر معها الهيئة الخ فلا وجه للجزئية





اصلا نعم لو كان حقيقته محض الوحدات لكان لها وجه ظاهري قوله تحقق مجموعها اي مجموع آحاد الخمسة يعني الآحاد من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية وصالحة لانتزاعها عنها اذ عروض هذه الهيئة لها عروض انتزاعي فليس في نفس الامر الا كثرة وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة والا فلا يمكن ان تعرض الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض كذا في بعض تعليقاته فافهم قوله ليست عدم العلة المعينة الخ وعدم الاقل اي الجزء عدم العلة المعينة فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم الاقل فكيف يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية قوله فشئ بعينه الظاهر ان الفاء للتعليل فلا بد ان ينضم مع الدليل بشهادة الوجدان لينقطع البحث قوله ولوازمه لانه اذا فرض عدم العلة التامة لزم انعدام المعلول وهو لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه قوله فعدم الشرط اي لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون متعلقه مما يتوقف عليه المعلول في قوامه مما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول لا في قوامه لا يكون منه بالطريق الاولى قوله بل هو مقارن غير لازم لجواز عدم العلة التامة مع وجود الشرط قوله يعني آحادها اراد بالآحاد مرتبة الكثرة المحضة وبالمركب مرتبة الكثرة المعتبرة فيها الهيئة عروضا او دخولا قوله لانها جملة الخ يعني بعد تمهيد مقدمة ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشذ عنها شئ نقول يصدق قولنا لو كانت العلة التامة بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل

قوله عن جملة الخ اي عن جميع ما يتوقف عليه المعلول في وجوده من العلل الناقصة ولهذا يوجد عنده وجود العلة التامة ولا ينتظر الى شئ



كذلك بازاء ثانية الكبرى اعني ب ثانية الصغرى اعني ج الى ما لا يتناهى فان كان بازاء كل مرتبة
معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقصة مع الزائدة والا فيكون في الكبرى
مرتبة ليست في الصغرى بازائها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لاستواء المبدأ
وانتظام الاوساط لهما فيكون الصغرى منقطعا ومتناهيا وكذا الكبرى لكونها زائدة
عليها بواحدة ولاشك ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك كيف وقد قالوا ان التطبيق
كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار بعد تعين المبدئين في السلسلتين الكبرى
والصغرى بلا فرض قطعات متساوية كذلك يجري في اجزائه المقدارية بفرضها مع
انها وهمية غير موجودة بالفعل والا لزم ان يكون الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل
للانقسامات اللامتناهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي المقدار مركبا من الاجزاء
الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء
جزائه وهو باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية
اي التي يحصل بها تقدر الجسم كالنصف والثلث والربع وهكذا لا التي بها يتقوم ويتحصل
حقيقته الكلية كالهيولى والصورة جسمية كانت او نوعية فان الاولى في الجسم المتصل
المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة
عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين واما الثانية فلا تتجاوز
الاربعة عند احد قوله في الجسم المتصل الغير المتناهية صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية
ويؤيده ما في بعض النسخ بدله الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء

لان التطبيق لايجري في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي المقدار لانها بالفعل امر واحد متناه والقول بجريانه بعد خروجها غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية في الازمنة الغير المتناهية لايمس الجواب كما لايخفى على من له ادنى مسكة وفي المقام كلام ليس هذا موضعه **قوله** قلت الاجزاء الخ حاصله انه لابد لجريانه من كونها يجري فيه موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بانفسها او بمنشأ انتزاعها حتى يظهر به بطلان نهايتها فيها الاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي المقدار واما تلك الاعدام فليست موجودة غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيه البرهان فافهم **قوله** في الحاشية او موجودة بوجود واحد وانما هو وجود الجسم كما يظهر بالتامل فابداء احتمال اخر غير سديد فافهم **قوله** فيها فثبت انها موجودة الخ يعني ان الكل له وجود خارجي محض بحيث يصح انتزاع الاجزاء بنحو من التحليل وكون الكل على هذه الحيثية هو وجود وهي للاجزاء وهذا القدر من الاتحاد لايوجب الحمل بينها وبين الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان كذا في بعض حواشيه واما حمل المشتقات على موصوفاتها فليس بهذا القدر بل لارتباط زائد عليه يدرك بالبداهة فيها دون ما نحن فيه وفي المبادي ولا طاقة لنا على تفسيره الجامع والمانع كما قالوا في الحلول فلا يرد انه عند الموجه المشتق معنى بسيط ينتزع من الموصوف وله وجود خارجي محض وكونه بحيث ينتزع عنه وجود وهي للمشتق ومنشأ لصحة الحمل بينهما فلم لا يكون

**قوله** في الحاشية من ان تصور الاختصاص الذي هو للنعت بالنسبة الى المنعوت بوجه يمتاز عن غيره بديهي وهو كاف في المقصود ان لم يكن





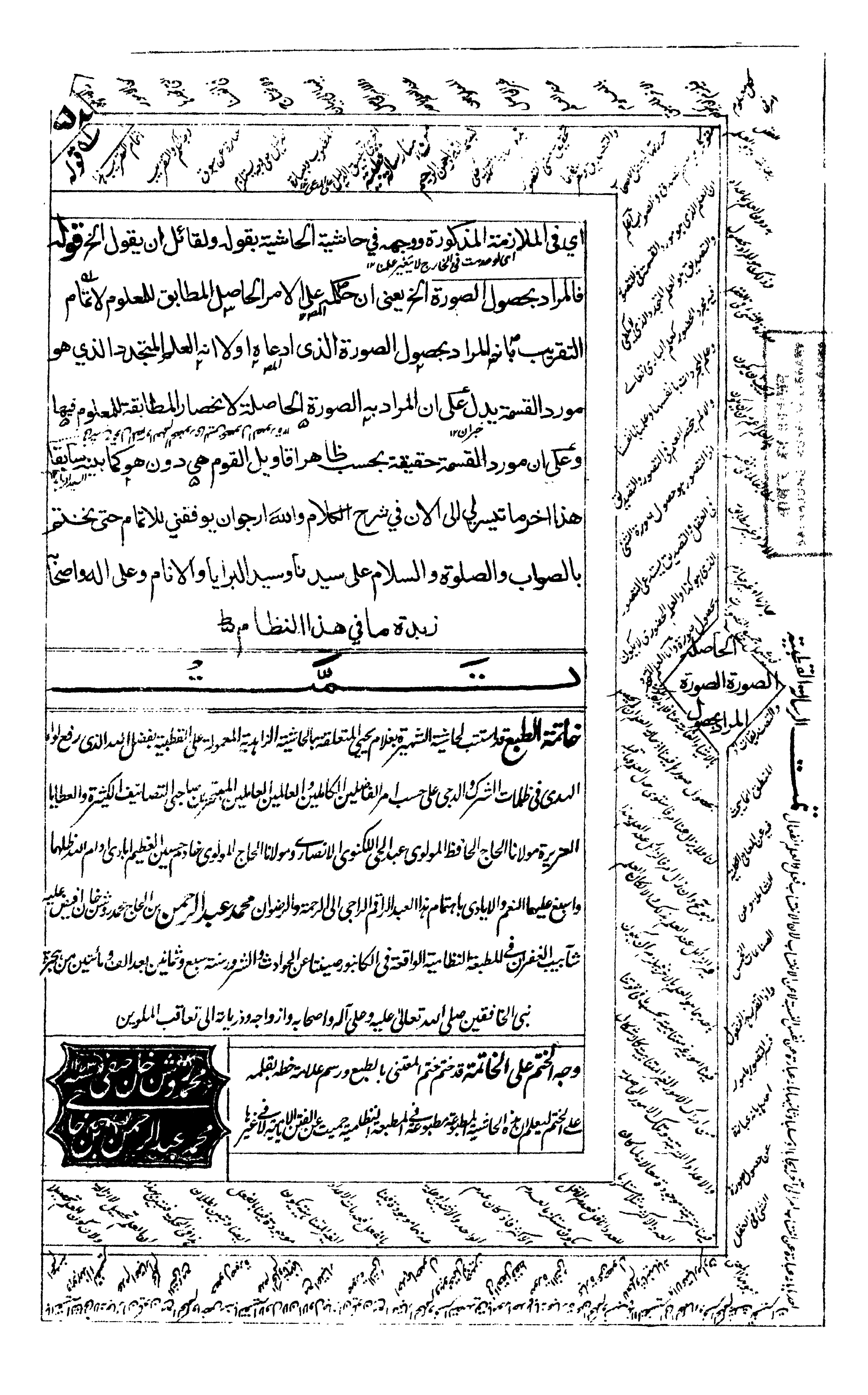
منشأ له فيما نحن فيه لعدم الفارق فافهم قوله فيها الا امتداد الخ اي حقيقة وحدانية
ممتدة بامتداد واحد قوله فيها كيف والوجود الخ يعني ان الوجود ليس له حقيقة
الا المعنى المصدري الانتزاعي الذي ليس له افراد سوى الحصص كما مر فمناط تعدده وتكثره انما
هو تعدد المضاف اليه والصفة فلو كانت الاجزاء الموصوفة والمضاف اليها الوجود حقائق
مختلفة صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينها في الوجود ومن ههنا
تسمعهم يقولون ان الاتحاد في الوجود فرع الاتحاد في الحقيقة وعلى وفقهم وفي المقام تفصيل
وتحقيق ليس هذا موقعه قوله فيها بهمنيار الخ المقصود من نقل كلامه الاستشهاد
على ان كون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن كونه منافيا بوحدة الوجود
ينافي وحدة الاتصال بينها اي كونها مشتركة الحدود قوله فيها متحقق في كل جزء اي
سواء كان تحليليا او غير تحليلي فتخصيص التحليلي ليس على ما ينبغي قوله يجري في اعدام الخ
فتخصيص الاعداد لاتصافها بالاكثرية والاقلية بالذات واما المعدودات فبوساطتها
قوله فلا يرد الخ فلو ترك لفظ العدد والاعداد في البيان لم يرد اصلا قوله فيجوز ان يكون الخ
فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها ولا من جهة الاعدام المتاخرة
لعدم تحقق العدد الاكثر والاقل فيها قوله والاستدلال عليه الخ اراد بالدليل ما هو اعم منه
ومن التنبيه على طريق عموم المجاز فان الدليل مختص بالنظريات كالتنبيه في البديهيات قوله
في الحاشية لا يلزم ان يكون مترتبا عليه لان الشيء لا يترتب الا على ما يمتنع بدونه كما صرح
في موضع اخر قوله ليس الا حصول واحد لما مر من ان تعدد المعاني المصدرية منوط بتعدد





ما تضاف اليه او ما يوصف بها اذ ليس فليس **قوله** لما اشتهر ولما مر من امتناع استواء حال العلم وما قبله فافهم وتذكر ما قبله **قوله** فان قلت الخ يعني انا لا نم ان بطلان كون الادراك انتفاء شيء يستوجب ان يكون امرا موجودا قائما بالنفس مطابقا للمعلوم كما زعم المص فمن الجائز ان يكون اضافة كما يراه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني والامام القائل به فعلى هذا المراد بقوله الامر العقلي الامر الحاصل للعقل سواء كان على وجه الحلول والقيام به اولا **قوله** قلت العلم متصف الخ فيه ما افاده بعض الاعاظم انه لو اراد بالمطابقة الوفاء بالكشف فلا ينفع فيما هو بصدده وان اراد بها المطابقة في الماهية فممنوع عند هؤلاء ولا يجدي شهادة الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان **قوله** قد يقال اي في الجواب عن السوال المصدر بقوله فان قلت **قوله** فهو في الذهن الخ لا يخفى عليك ان هذا الكلام يصح الزاما على المتكلمين لا تحقيقا فان من الاحتمال ان يكون العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو مزعوم الامام ولا يفي لبطلان هذا ولا امر كما زعم من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة ليست كذلك اذ عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة بالمعنى الذي لا يجري فيها في حيز الخفاء فتذكر **قوله** في بعض المدارك العالية وهي مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية وذلك التحقيق لا ينافي مذهب المتكلمين ولا مذهب الامام **قوله** لو عدمت الخ فيه انه لم لا يجوز ان يكون محالا لا يستلزم محالا اخر وهو التغير **قوله** وبهذا يثبت الخ وبيانه ما في حاشية الحاشية بقوله بيانه ان العلم صفة الخ **قوله** فان للمناقشة فيه الخ

تقدير عدم الاشياء عن الاذهان العالية محالا والمحال يستلزم نقيضه كما قالوا ان عدم الزمان مستلزم لوجوده فليجز ان يكون ذلك التقدير





اي لفي الملازمة المذكورة ووجهه في حاشية الحاشية بقوله ولقائل ان يقول الخ قوله فالمراد بحصول الصورة الخ يعني ان حكمه على الامر الحاصل المطابق للمعلوم لا تمام التقريب بانه المراد بحصول الصورة الذي ادعاه اولا لان العلم المتجدد الذي هو مورد القسمة يدل على ان المراد به الصورة الحاصلة لانحصار المطابقة للمعلوم فيها وعلى ان مورد القسمة حقيقة بحسب ظاهر اقاويل القوم هي دون هو كما بينه سابقا

هذا اخر ما تيسر لي الى الان في شرح الكلام والله ارجوان يوفقني للاتمام حتى يختم بالصواب والصلوة والسلام على سيدنا وسيد البرايا والانام وعلى اله واصحابه

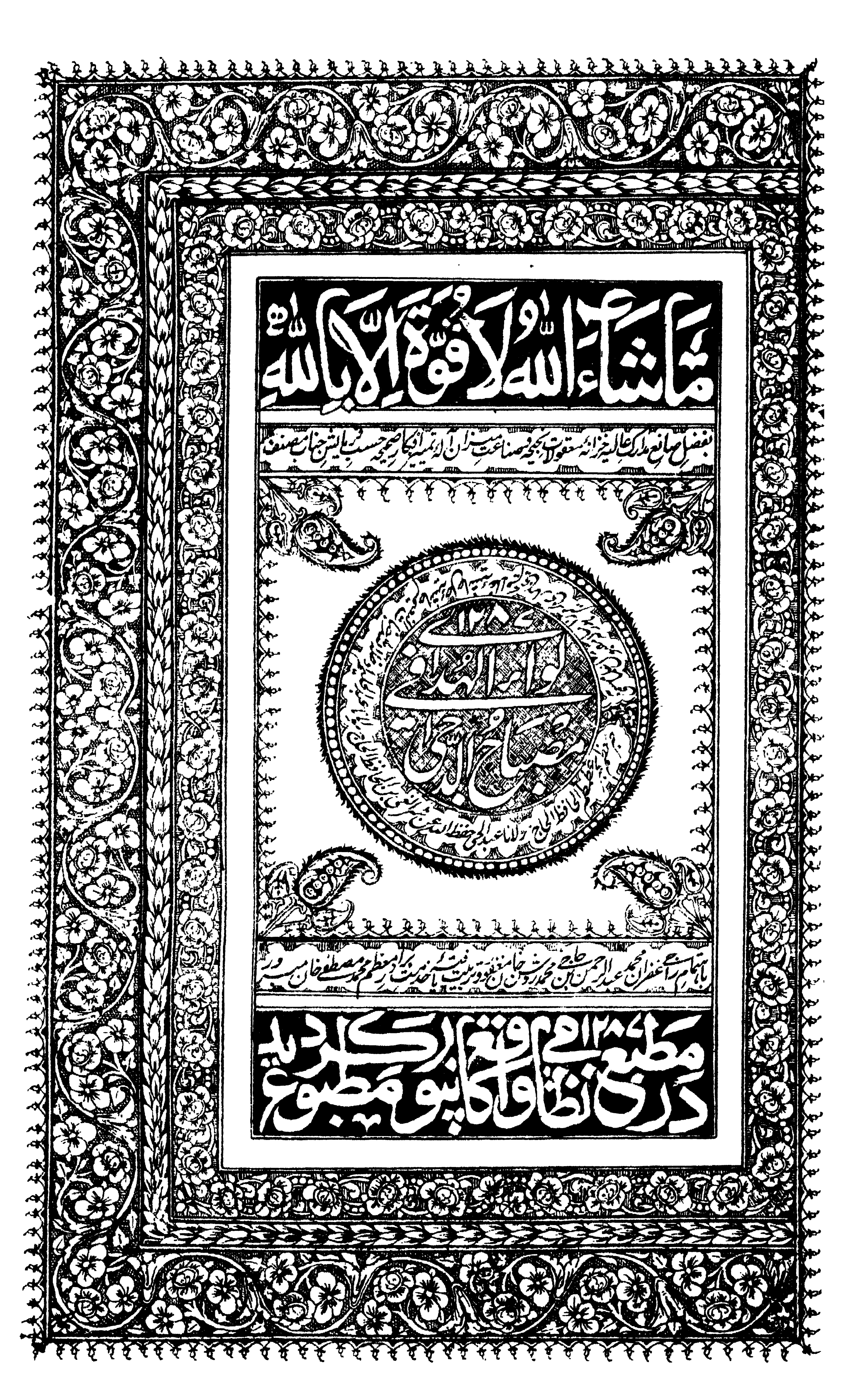
زبدة ما في هذا النظام

تمت

خاتمة الطبع قد تم طبع الحاشية الشهيرة بغلام يحيى المتعلقة بالحاشية الزاهدية المعروفة على القطبية بفضل الله الذي رفع لواء الهدى في ظلمات الشرك والدجى على حسب مرام الفاضلين الكاملين العالمين العاملين المعتمرين صاحبي التصانيف الكثيرة والعطايا الغزيرة مولانا الحاج الحافظ المولوي عبد الحي اللكنوي الانصاري ومولانا الحاج المولوي خادم حسين العظيم آبادي دام الله ظلهما واسبغ عليهما النعم والايادي باهتمام هذا العبد الراقم الراجي الى الرحمة والرضوان محمد عبد الرحمن بن الحاج محمد روشن خان افيض عليه شآبيب الغفران في المطبعة النظامية الواقعة في الكانبور صينتا عن الحوادث والشرور سنة سبع وثمانين بعد الالف ومأتين من هجرة نبي الخافقين صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وذرياته الى تعاقب الملوين

وجه الختم على الخاتمة قد ختم ختم المعتني بالطبع ورسم علامة خطه بقلمه على الختم ليعلم ان هذه الحاشية المطبوعة مطبوعة في المطبعة النظامية بحيث عن الفقر الآتية في الاخير

محمد روشن خان حنفي ... محمد عبد الرحمن بن ... خان


ما شاء الله لا قوة الا بالله
لواء الهدى
مصباح الدجى
در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من اشرق علينا لوامع الهدى من مطالع الانوار واخرجنا من شفا حفرة الضلالة بانزال الاسفار وجعلنا بالحكمة عين اعيان الموجودات وفضلنا بعيون الحكمة على سائر المخلوقات ونشكرك يا من نور قلوبنا بالحكمة الاشراق تنويرا ومن يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فتح علينا ابواب رسالة التصور والتصديق لنحق الحق ونبطل الباطل بمواقف التحقيق اشهد انك لا اله الا انت انعمت علينا بالصعود على سلم العلوم احسنت الينا بدرك معارج الفهوم ونصلي ونسلم على السيد الزاهد رسول الملك الصمد الواحد محمد المصطفى احمد المجتبى الذي اشاراته شفاء عن الاسقام وعباراته نجاة عن ظلمات الشكوك والاوهام كيف لا وقد نزل به الروح الامين ولقد رآه بالافق المبين اعجز المعاندين عن المطارحات اسكت المكابرين عن المعارضات كلامه المحصل كشف لكل معضل وكتابه المسجل كشف لكل مشكل وعلى آله وصحبه الذين اخرجوا درر الفرائد من تلويحاته وفازوا غرر الفوائد من تعريفاته اشتغلوا بتجريد العقائد والكلام وتوجهوا الى تهذيب المنطق والكلام **اما بعد** فيقول المقتبس من قبسات لوامع الاسرار الملتمس لتحصيل طوالع الانوار ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الانصاري الايوبي تجاوز الله عن ذنبه الجلي والخفي ابن معدن الفضل والجلال صدر ارباب الكمال السيد السند والعضد المعتمد مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم جعل الله من ورثة جنة النعيم هذه تعليقات جديدة وكل جديدة لذيذة على حاشية الفاضل غلام يحيى بن نجم الدين البهاري ارضاهما العفو الباري المسماة بلواء الهدى في الليل والدجى المتعلقة بالحواشي الزاهدية للرسالة القطبية سميتها **مصباح الدجى في لواء الهدى** لعتني على اليفها ما رأيت في هذا الزمان من اكباب الناس عليها واشتغال العوام والخواص بها من غير مرشد يرشدهم الى سواء السبيل فهم كالحيارى في الصحارى من غير هاد ودليل بالغت اولا في تنقيح الاصل وتوضيحه وذكرت ثانيا ما له وما عليه مع تحقيقه وتلخيصه متجنبا عن طرفي الاقتصار والاملال والاخلال متباعدا عن طريق الاعتساف مختار الانصاف وكان في ذلك حين قرع بابي الذكي المتوقد المولوي الحافظ انوار الله بن المولوي شجاع الدين الفاروقي القندهاري الحيدر آبادي سلمه الله ذو الايادي بالحواشي الزاهدية مع التعليقات البهارية لدي ولما ختمتها بالاختتام وكملتها بالاتمام جعلتها هدية الى حضرة من باهت تيجان الوزارة بهامته وتفاخرت حلل الامارة بقامته اول مدارج طبعه آخر معارج الانسان وآخر مقامات ذهنه خارج عن طوق الاذهان شيدت العليه

نسبة الى قندهار قرية في نواحي حيدر آباد ١٢

جمع تاج ١٢ الهامة معنى الراس ١٢

بالضم والتشديد الدال على العتبة ١٢

محط الرحال الآمال ونسيقته السنية مرجع ارباب الكمال باسط مهاد العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف حق لك ان تطلق

في وصفه وتتكلم في نعته اشعارا مطورة الديوان آصف عصره وهو الوزير الفرد في اقباله مختار اهل الفضل طرا كاسمه وكفى به برهان حسن خصاله

بكماله في الاوج بدر كامل بحر محيط زاخر بنواله العصائب الافكار في تدبيره الثاقب الآراء في اقواله وزير السلطنة الآصفية دستور الدولة النظامية

منير الملك ذي الفخر الظاهر سراج الدولة الباهر شجاع الدولة سالار جنگ مختار الملك نواب تراب علي خان بهادر

لازالت بدور عدله لامعة وشموس جوده طالعة وهذا اوان الشروع في المقصود والمراد متمسكا بحبل موفق السداد ولما كان الكلام في البسملة

والحمدلة والتصلية كثيرا على ما دونوه في تصانيفهم واوردوه في تآليفهم وقد ذكرت نبذا منه في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية

وفي التعليق العجيب لحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وغيرهما وكان هجرانه بالكلية ايضا غير مناسب اوردت ما قل بحسب المبنى

ودل بحسب المعنى فاقول **قوله بسم الله الرحمن الرحيم** الجمهور على ان التسمية جزء من الكتاب كما ان الحمد جزء منه واختار صدر الشريعة في تنقيح الاصول

خروجها من الكتاب ومال اليه العلامة سعد الملة والدين التفتازاني في شرح تلخيص المعاني وهو الحق لان البسملة عبارة قديمة ليست مما يجري فيه التفنن

يؤتى بها للتبرك والتيمن ولهذا قالوا ان الباء بسم الله ليس متعلقا بابتدأ بل بالتيمن او التبرك او نحوه ويؤيده ان التسمية كالتعوذ يسبق القراءة

يقال هي فقرة كما يقال التعوذ فقرة والتعوذ خارج فكذا التسمية واما الحمد فهو من كلام المصنفين قطعا ولذلك تراهم يسلكون فيه مسالك مختلفة ويختارون

فيه مباني متشتتة فهو من اجزاء الكتاب قطعا وبهذا ظهر ان الباء في قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر للاستعانة

او متعلق بالتيمن المقدر اي لم يبدأ متيمنا وفي قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو اجذم صلة للبداية وهذا احسن التوجيهات

في دفع التعارض بينهما واما دفعه بان الباء في كليهما للاستعانة فيكون كل منهما خارجا عن الكتاب كما ذكره المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد

النسفية فركيك فان قلت قوله عليه الصلوة والسلام فهو ابتر يدل على جزئية التسمية للكتاب لان الابتر بمعنى مقطوع الذنب قلت

قد يفسر الابتر بمنقطع كل خير كما صرح به العلامة محمد بن ابي بكر الرازي في جواهر القرآن وهو المراد في الحديث فلا دلالة له على الجزئية ومن اشياء

العدل على عدم جزئيتها صنيعهم في جملة الحمد حيث يذكرون المحمود كقولهم الحمد لله او احمد الله او نحو ذلك ولا يكتفون على لفظ الله المذكور

في التسمية وايضا لم يقل احد ممن يعتد به بان قولهم الحمد لله من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر ولو كانت التسمية جزءا للكتاب لكان

القول به احق **قوله يسبح لله ما في السموات الخ** لما كان في قولهم الحمد لله ونحوه شبهة اختصاص الحمد باللسان لما ذكروه في تعريفه

هو الثناء باللسان وحمد الله تعالى لا يختص باللسان بل كل جزء من اجزاء الانسان مباح له في كل حين وآن ترك طريقتهم وما نسج شريعتهم

الا اتى بحمد خير من حمدهم فان التسبيح التنزيه من كل سوء فيدخل فيه تبعيد الذات عن السوء وهو الامكان والعدم وهو مستلزم لتبعيدها

عن الكثرة المستلزم لنفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والشريك وحصول الوحدة المطلقة وغيرها من الصفات الجليلة وتبعيد الصفات

عن السوء المستلزم لكونه منزها عن الجهل بان يكون محيطا بكل المعلومات قادرا على جميع المقدورات منزها عن التغيرات وتبعيد الافعال

عنه بان لا يكون افعاله موقوفة على مادة ومثال ولا على معاون وعقل فعال وتبعيد الاسماء عنه على ما يشهد به قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى

فادعوه بها وتبعيد الاحكام عنه فان كل ما شرعه تعالى فهو مشتمل على مصلحة عامة ومن المعلوم ان هذه الفوائد الجليلة لا تحصل في قولهم الحمد لله

وامثاله وان كان هذا ايضا متضمنا لنكات اخر وايضا في ترك الاقتداء بهم اشارة الى انه ليس المراد في الحديث الآمر بالابتداء بالحمد

خصوص الحمد كما يتوهم بل كل ما يشتمل على تعظيم الله تعالى فهو حمد ثم في اختيار هذه الطريقة الخاصة اقتباس من كلام الله العزيز الحكيم

ك بفتح الباء مصدر جعل بفتحه البحث ١٢ منه عظم

٣

بسم الله الرحمن الرحيم يسبح لله ما في السموات وما في الارض ١٢ غلام يحيى

وقد شرع الله تعالى خمسة من السور بهذه الطريقة ففتح سورة الحديد بقوله سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم وفتح سورة الحشر بقوله سبح لله ما في السموات وما في الارض وهو العزيز الحكيم وافتتح سورة الصف بهذا الافتتاح ايضا وشرع سورة الجمعة بما اقتبسه الفاضل المحشي ههنا وشرع سورة التغابن بقوله يسبح لله ما في السموات وما في الارض له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير والفائدة في هذا الاختلاف على ما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره الاشعار بان تسبيح ما اسند اليه لا يختص بوقت دون وقت وعدى التسبيح في جميع السور باللام وان كان هو متعديا بنفسه يقال سبحه اي نزهه اشعارا باختصاصه به تعالى وخلوصه له ولما كان المضارع ابلغ في الدلالة على الاستمرار التجددي بالنسبة الى الماضي اختار المحشي اقتباس المضارع دون الماضي والاقتباس بافتتاح سورة الجمعة دون سورة التغابن لاشتماله على الصفات الجليلة دونه هذا اذا قرئ يسبح الواقع في كلام المحشي على صيغة المضارع المعروف ويكون ما في السموات آه فاعلا له ويمكن ان يقرأ على صيغة المجهول ويكون قوله ما في السموات والارض فاعلا لفعل محذوف بقرينة السؤال المقدر كانه لما قال يسبح لله سأله سائل من يسبحه فقال ما في السموات والارض على نحو ما ذكر في قوله ع ليبك يزيد ضارع لخصومة وعلى هذا الاحتمال وان لم يكن المفتتح متضمنا للاقتباس الا انه يتضمن فوائد اخر منها اشتماله على تكرر الاسناد ومنها الاجمال قبل التفصيل والتفصيل بعده وهو اوقع في النفس فانه لما قيل يسبح له علم ان هناك مسبحا يسند اليه التسبيح ثم بينه بقوله ما في السموات والارض ومنها كون معرفة المسبح كحصول نعمة غير مترقبة فان اول الكلام غير مطمع في ذكره بخلاف ما اذا بني للفاعل فانه غير مؤيس عن ذكر الفاعل بل مقرر لذكره بعده ومن المعلوم ان حصول النعمة الغير المترقبة اولى واحسن كما ذكروه في مواضع كثيرة واما قول صاحب تلخيص المعاني في بحث التشبيه نيل الشئ بعد طلبه الذ انتهى فلا ينافيه كما توهمه الفاضل عصام الاسفرائيني في شرحه الاطول لان الالتذاذ شئ وحصول الشئ بغير تعب شئ آخر ولكل منهما حسن من وجه كما لا يخفى وخلاصة المرام انه ان نظر الى اولوية الاقتباس قرئ يسبح على البناء للفاعل وان نظر الى حصول هذه الفوائد قرئ على البناء للمفعول فاختر ايهما شئت والمراد بالتسبيح اما التسبيح المقالي او التسبيح الحالي على حسب اختلاف المفسرين في تفسير قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان منهم من فسره بالتسبيح المقالي بقرينة قوله ولكن لا تفقهون لان التسبيح الحالي مما يفهمه كل احد وعليه المحققون قائلين انه لا استبعاد في صدور التسبيح المقالي من غير ذوي العقول ايضا والفائدة في جمع السموات وافراد الارض الرمز الى اختلاف حقائق السموات كما شهدت به الآثار النبوية بخلاف الارض فان لها حقيقة واحدة لا الى تعدد السموات دون الارض فانه قد ورد في بعض الاخبار ان الارض ايضا سبع طبقات بعضها فوق بعض كالسموات الا ان طبقات السموات متفاصلة وطبقات الارض منضمة وورد في بعض الروايات انها ايضا متفاصلة كما حقق في موضعه وتقديم ذكر السموات على الارض للاقتداء بالكلام الالهي فانه قدم فيه ذكر السماء على الارض حيثما وقعا ومن ثم قيل ان السماء افضل من الارض وقيل بخلافه قال المفتي حامد افندي مفتي دمشق الشام ادخله الله في دار السلام سئل العلامة ابن حجر المكي الهيتمي الشافعي هل السماء افضل ام الارض فاجاب بان الاصل عند ائمتنا ونقلوه عن الاكثرين افضلية السماء لانه لم يعص الله تعالى احد فيها ومعصية ابليس لم تكن فيها او وقعت نادرا فلم يلتفت اليها وقيل الارض لكونها مستقر الانبياء ومدفنهم انتهى جوابه وفي خلاصة الوفا للسمهودي نقل عياض ومن قبله الاجماع على تفضيل ما ضم الاعضاء النبوية حتى على الكعبة كما قاله ابن عساكر وغيره بل نقل التاج السبكي عن ابن عقيل الحنبلي انه افضل من العرش ايضا وصرح التاج الفاكهي بتفضيله على السموات بل قال الظاهر تفضيل جميع الارض على السماء وحكاه بعضهم عن الاكثرين لكن قال النووي ان الجمهور على تفضيل السماء على الارض ما عدا ما ضم الاعضاء الشريفة النبوية والله تعالى اعلم انتهى كلام المفتي حامد في فتاواه والملك بكسر اللام ماخوذ من الملك بمعنى المتصرف في الامور كلها سواء كانت في عالم الارواح او عالم الاجسام او عالم الغيب او الشهادة وقد يخص بعالم الشهادة ويقابله الملكوت كذا قال العلامة شهاب الدين الخفاجي في شرح

القدوس العزيز
الحكيم هو الذي
بعث في الاميين
رسولا منهم يتلو عليهم
آياته ويزكيهم
ويعلمهم الكتاب
والحكمة فيا ايها الذين
آمنوا صلوا عليه
وسلموا تسليما لننال
من ربنا
الجنة
٥
ونعيمها وبعد
فيقول العبد
الضعيف الذي
لا حسنات له
من الحسنات
غلام يحيى

تفسير البيضاوي المسمى بعناية القاضي والقدوس بضم القاف وتشديد الدال المضمومة من القدس بالضم وبضمتين الطهر وفي القاموس كل فعول مفتوح غير قدوس وسبوح وذروح وفروج فانهن بالضم ويفتحن انتهى وفي النهاية الجزرية من اسماء الله تعالى القدوس وهو الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص وفعول بالضم من ابنية المبالغة وقد تفتح القاف وليس بالكثير وقد تكرر ذكر التقديس في الحديث انتهى وفيها ايضا من اسماء الله العزيز هو الغالب القوي الذي لا يغلب والعزة بالكسر القوة والشدة والغلبة تقول عز يعز بكسر العين في المضارع اذا صار عزيزا وعز يعز بالفتح اذا اشتد انتهى وفيها ايضا من اسماء الله الحكيم والحكم بمعنى الحاكم والقاضي والحكيم فعيل بمعنى مفعل وقيل الحكيم ذو الحكمة والحكمة عبارة عن معرفة الاشياء بافضل العلوم ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات حكيم ومنه وصف القرآن بالذكر الحكيم اي الحاكم لكم وعليكم انتهى وقال امام المفسرين فخر الدين الخطيب الرازي في تفسيره لفظ الحكيم يطلق على الغير ايضا كما قيل في لقمان انه حكيم يقول الحكيم والله حكيم بمعنى انه يضع الاشياء في مواضعها انتهى **قوله** هو الذي بعث في الاميين الخ الفائدة في جعله جملة علحدة الاعتناء بشان هذا البعث يعني الارسال والامي في اللغة منسوب الى امة العرب وهي لم تكن تكتب ولا تقرأ فاستعير لكل من لا يعرف كذا في المغرب وفي جواهر القرآن الامي الذي هو على اصل جبلته نسب الى الام يعني انه كما ولدته امه او الى امة العرب والمراد بالاميين في قوله بعث في الاميين مشركو مكة انتهى وفي تفسير الامام الرازي معنى قوله تعالى رسولا منهم نسبه من نسبهم وهو من جنسهم كما قال الله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم قال اهل المعاني وكان هو صلى الله عليه وعلى آله وسلم ايضا اميا وكانت البشارة في الكتب المتقدمة بالنبي الامي وكونه بهذه الصفة ابعد من توهم الاستعانة على ما اتى به من الحكمة وذلك اقرب الى صدقه ومعنى قوله تعالى يتلو عليهم آياته اي بيناته التي تبين رسالته وتظهر صدقه ومعنى قوله يزكيهم اي يطهرهم من خبث الكفر وخبث ما عداه من الافعال والاقوال وقيل اي يصلحهم ويدعوهم الى اتباع ما يصيرون به ازكياء اتقياء والمراد بالكتاب في قوله ويعلمهم الكتاب الآيات القرآنية والمراد بالحكمة الفرائض وقيل السنة وقيل ما اودع في الكتاب من المعاني واحتج اهل الكتاب بهذه الآية على ان رسولنا كان رسولا الى الاميين خاصة وهو ضعيف فانه لا يلزم من تخصيص الشئ بالذكر نفي ما عداه انتهى كلامه ملخصا وتم مرامه ملتقطا **قوله** فيا ايها الذين آمنوا الخ اعلم ان الصلوة فرض في العمر مرة اتفاقا لورود الامر بها واختلف في وجوبها كلما ذكر اسم النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فاختار الطحاوي من علمائنا تكرار الوجوب كلما ذكر ولو اتحد المجلس وجمهور اصحابنا على انه يستحب والاول احوط والثاني ارفق والفاضل المحشي مال الى الاول واشار اليه بايراد الفاء اي لما ذكرت وصف النبي عليه الصلوة والسلام وجب عليكم ان تصلوا عليه فيا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وافراد الصلوة عن السلام ان لم يكن مكروها عند محققي اصحابنا لكن المحشي امر بالتسليم ايضا خروجا عن الخلاف واقتباسا من كلام الله تعالى ولهذا الاخير لم يصل على الآل والاصحاب **قوله** لننال او آه النيل الاصابة يقال نال ينال نيلا ونلته انا له انيله نيلا ونالة كذا في النهاية وغيرها وفي ايراد اللام اشارة الى ان فائدة الصلوة ترجع الى المصلي فانها كمال لنا لا له عليه الصلوة والسلام فان ذاته جامع لكل كمال من دون احتياج الى صلاتنا وتوصيف الرب بالكريم للاشعار الى عدم احصاء فوائد الصلوة فانه تعالى كريم لا يبخل يعطينا ما يشاء والجنة بالفتح من الاجتنان بمعنى الستر سميت بها دار السلام لتكاثف اشجارها واثمارها وزاد النعيم للاشارة الى انه لا يكون للمصلي نيل الجنة والدخول فيها فحسب من دون التلذذ بلذائذها كما قيل في الصبيان وقال البعض في حق الجن من انهم يدخلون الجنة من غير ثواب بل الجنة مع النعيم **قوله** وبعد فيقول العبد الضعيف الخ الكلام على الفاء في مثال هذا الموضع مشهور والاصح انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما قيل في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم لا لتوهم اما ولا لتقديرها كما ذكره العلامة[1] الجرجاني وتبعه من تبعه لان توهم ما ليس مرا معتبرا عندهم وتقديرها مشروط بكون المعمول مقدما على العامل وكون العامل امرا او نهيا مدخولا للفاء كما في قوله تعالى وربك فكبر وثيابك فطهر واذ ليس فليس والقول بان الواو الداخلة على بعد عوض من اما المقدرة ركيك جدا بل الصواب انها ابتدائية والخلاق بالفتح الحظ والنصيب

[1] اي مولانا السيد الشريف علي الجرجاني سنه مدظله

ونقل الرازي عن الازهري اختصاصه بالخير والبضاعة بالكسر قطعة من المال الذي متجر فيه كذا في جواهر القرآن والناضرة بالضاد من النضر الحسن يقال نضر الوجه

كنصر وكرم وفرح فهو ناضر ونضير وقد يقال الناضر للناعم كذا في التفسير الكبير والنظر بالظاء المعجمة الرؤية وتقديم المتعلق اما لرعاية الفاصلة او لافادة الحصر

وليس نظرها في كل الاحوال حتى ينافيه نظرها الى غيره والمسفرة من الاسفار اي الاشراق يقال اسفر الصبح اي اضاء واشرق والمستبشر من بشر بمعنى سر والمراد

من الضحك اما معناه الحقيقي او لازمه وهو السرور كذا في عناية القاضي والحين وقت مبهم يصلح لجميع الازمان طويلا كان او قصيرا والدهر الزمان الطويل كذا

في القاموس فالمعنى صرفت قدرا من العمر والغوص استخراج اللآلي من تحت الماء يقال غاص يغوص غوصا فهو غائص والفرائد جمع فريدة بمعنى الجواهر النفيسة

والتوم بالضم جمع التومة بمعنى اللؤلؤة والدرة بالضم اللؤلؤة العظيمة والجمع درات ودرر ودر كذا في الصحاح والمغرب والقاموس معظم ماء البحر

كذا في القاموس وسمي القاموس به والصحاح يمكن بالفتح بمعنى البراءة من العيب والمرض يقال صح فلان صحة وصحاحا اي برئ من المرض وصفى من

كل عيب وبه سمي الجوهري كتابه على ما قيل ويمكن ان يكون بالكسر جمع صحيح وهو المشهور في تسمية كتاب الجوهري والدراية العلم يقال دريته ودريت به

دريا بالفتح ودرية كذلك وقد يكسران ودريانا بالكسر ودراية كذلك كذا في منتهى الارب في لغات العرب والامم بالضم بعده الفتح جمع الامة

بمعنى الطائفة والجماعة وتوصيف الدابة والطائر به في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم بالنظر الى المعنى الجنسي

المقصود من الدابة والطائر والصراح بالضم والفتح كالصرح بفتحات الصريح والذكاوة بالفتح سرعة انتقال الذهن بالفطانة يقال ذكى الرجل من باب

رضي وكرم وسعي فهو ذكي والفطانة بالفتح كالفطونة بضمتين والفطنة بالكسر يقال فطن به واليه وله كفرح ونصر وكرم فطنا مثلثة الفاء وسكون

الطاء وتحريكه والاساس بالفتح وكذا الاس بفتحات والاس بالفتح وتشديد السين اصل كل شيء هذا كله من القاموس وذكر في منتهى الارب ان الاساس

بالكسر جمع اس مثلثة الاول فلا يبعد ان يوخذ هذا المعنى في كلام المحشي والكرم بتحتين والكرامة والكرمة بحذف الالف مصادر وكذا الكرم بسكون الراء

وفي الحديث لا تسموا العنب الكرم فانما الكرم الرجل المسلم وليس الغرض حقيقة النهي عن ذلك ولكنه رمز الى هذا النوع انتم احقاء بان تسموا به كذا في القاموس

وذكر في النهاية الجزرية انه انما سمي العنب كرما لان الخمر المتخذة منه تحث على السخاء والكرم فاشتقوا له اسما فكره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله

وسلم ان يسمي به وجعل المؤمن اولى به يقال رجل كرم اي كريم وصف بالمصدر كرجل عدل انتهى ولا يبعد ان يكون قوله صراح الذكاوة والفطانة وقوله

اساس الكرم والكرامة من قبيل جرد قطيفة حملا على المبالغة والقمقام بقافين مفتوحين والاولى تضم السيد والامر العظيم والبحر والتمام كغراب الملك

العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي كالهمام كذا في القاموس والكملاء بفتح الميم وضم الكاف جمع كجهلاء جمع جاهل وصلحاء جمع صالح وقد يجي جمعه على كملة

كساحر وسحرة واللام الداخلة على العصر وعلى الدهر للعهد اي عصره ودهره والفص بالفتح وتشديد الصاد واحد الفصوص والعامة تقول فص الخاتم

بالكسر كذا في صحاح الجوهري وقال صاحب القاموس الفص للخاتم مثلثة الفاء والكسر غير لحن كما وهم الجوهري انتهى وقال الحاكم بين القاموس والصحاح العلامة عبد الرحمن

بن عبد العزيز بن زيلكة المعظم في كتابه الوشاح الجوهري لم يتفرد في ذلك وقد قال ابن قتيبة في ادب الكاتب جاء مفتوحا والعامة تكسر الفص

وكفى به حجة انتهى والخاتم بكسر التاء وفتحها حلي الاصبع وفيه لغات عشرة منها الخاتام ومنها الخيتام بفتح الخاء بعدها ياء مثناة تحتانية

ومنها الختم محركة ومنها الخاتيام بكسر التاء كذا ذكره النووي في تهذيب الاسماء واللغات وغيره والنقاد كصراف الذي ينقد الدراهم ويميز

بين الجيد والردي والطريقة كثيرا ما تختص بالعلم الباطن كالشريعة تختص بالعلم الظاهر والمراد بالعلم الاعلى علم المنقول وبالادنى علم المعقول

او يراد بالاعلى العلم الباطن وبالادنى الظاهر او يراد بالعلم الاعلى العلم الآلي وبالادنى الطبعي والشعر الذي ذكره هو للشاعر ابي الفتح

البستي وشرحه على ما اورده الفاضل حسين بن شهاب الدين الشامي العاملي في كتابه عقود الدرر في حل ابيات المطول والمختصر

وبالصناعة ذا الاتباع غلام محيي بن نجم الدين البيضاوي جعل الله وجهها ناضرة الى ربها ناظرة مسفرة ضاحكة مستبشرة الى كنت قد صرفت حينا من الدهر في غوص الفرائد في التوم والدرر بلجة قاموس العلم والحكم صحاح الدراية

6

ان لا لنفي الجنس ويدرك بمعنى يلحق ويتصور والمطري اسم فاعل من الاطراء يقال اطريت فلانا اذا بالغت في مدحه والخصائص الفضائل جمع خصيصة والسبق اصله التقدم ويستعمل في التفوق على الغير وتجاوز الحد ونحو ذلك وان وصلية شرطية فالمعنى ان الواصف المبالغ في المدح لا يصل الى الحقيقة وان كان فائقا في مدحه على غيره ومجاوزا للحد في كل وصف يصفه به ولا يبعد ان يكون المراد بالسابق الفرس الذي يسبق في مضمار المسابقة بل هو اولى واحسن من حيث اشتماله على تمثيل لطيف وفي اختيار الاعلين وقلم ايماء الى ان نفي الادراك ليس مما يختص بزمان دون زمان بل هو امر مستمر متجدد وانما اختار يدرك على يلحق لان الخصائص من قبيل المعاني فالادراك بها انسب ايضا الادراك بمعنى العلم فنفيه يشعر بعدم تصورها فضلا عن الوصول اليها وعرفت الواصف بلام الجنس مبالغة في المدح و... المطري ... على المدح لان الوصف اعم من المادح والذام وفي قوله ثم رايت في تعليقات السيد الزاهد آه اشعار خفي الى ان التصنيف هذه الحاشية كان عند الفراغ من التحصيل والرسالة القطبية اي المنسوبة الى قطب الدين شارح الشمسية وغيره قال مصنفها في شرح مطالع الانوار في بحث تقسيم العلم الى التصور والتصديق من اراد الكلام المشبع الطويل الذيل فعليه بمطالعة رسالتنا المعمولة في التصور والتصديق انتهى وقال السيد الشريف على الجرجاني في حواشيه عليه لم تشتهر هذه الرسالة اشتهار رسالتي الكليات وتحقيق المحصورات لان نسخة اصلها ضاعت عن عالمها في بعض اسفاره انتهى وهذا عجب بيانه وما في زماننا فقد اشتهرت غاية الاشتهار وطارت في الاقطار وقال الفاضل محمد معصوم بن مولانا بابا السمرقندي البلخي في حواشي شرح ملخص الهيئة للرومي ما يفيد ذكره ان قطب الدين اسم ثلثة من العلماء الاول مولانا قطب الدين الشيرازي تلميذ المحقق الطوسي وكان في ايام سلطنة هلاكو خان ومن جملة تصانيفه شرح كليات القانون والثاني هو مولانا قطب الدين الرازي كان في ايام سلطنة ابي سعيد وهو معاصر للقاضي عضد الدين ومن جملة تصانيفه شرح شمسية المنطق وشرح المطالع وغيرهما والثالث مولانا قطب الدين محمود الشيرازي بن مولانا مسعود ومات في سبع عشرين من رمضان من شهور سنة سبعمائة وعشر في بلدة تبريز ومن جملة تصانيفه شرح مختصر الاصول لابن الحاجب وشرح حكمة الاشراق وشرح مفتاح العلوم والتحفة الشاهية في الهيئة ونهاية الادراك في دراية الافلاك ودرة التاج في جميع العلوم العقلية والنقلية وغيرها انتهى كلامه والمغلق من اغلق الباب اغلاقا وجاء من باب التفعيل ايضا فههنا يجوز ان يكون من الافعال والتفعيل وايا ما كان فاما ان يكون اسم فاعل او اسم مفعول باحتمالات راجحة والقرائح جمع قريحة وهي في الاصل اول ما يستنبط من البير كالقرح بالضم واول كل شيء ويطلق على الطبيعة ومنه يقال لفلان قريحة جيدة كذا في القاموس وغيره والريث بفتح الراء المهملة في الاصل الابطاء يقال راث على خبرك اي ابطأ ثم استعمل بمعنى القدر فريثما بمعنى قدر ما وما موصولة او زائدة على الاختلاف في نظائره كذا في حواشي المطول للچلپي والحوم القصد يقال حام فلان الامر حوما وحوما بالضم وحوما بالفتحات رامه كذا في القاموس وفيه السدفة بالضم والسكون باب الدار والعتبة بالتحريك اسكفة الباب انتهى والمقصود انه لم يجل احد المواضع المغلقة من تعليقات السيد الزاهد ولم يكشف القناع عن وجهها فرفع الباب ووضع المصباح كناية عن الكشف والاظهار وفيه تعريض بحواشي القاضي احمد علي السنديلي وحواشي المولوي عظيم الكوفاموي وحواشي مولانا كمال الدين نور الله مرقده وحواشي المولوي حيدر علي بن حمد الله السنديلي وغيرها من الحواشي التي صنفت قبل تصنيف المحشي فان كلها مخلة مختصرة والاختلاج في الصدر عبارة عن تخيله وتصوره من غير عزم مصمم والكدح على ما في جواهر القرآن السعي والعمل يقال كدح في العمل سعى وعمل لنفسه من باب منع يمنع وباكر الافتتاح والاصباح سببية متعلقة بيغنيه ويبعده والثبط بفتح الثاء المثلثة وسكون الباء الموحدة الشغل عن الشيء كذا في جواهر القرآن وفي القاموس ثبطه عن الامر عوقه وبطأ به كثبطه فيهما انتهى وفيه ايضا جسر الرجل جسارة بالفتح وجسورا بالضمتين مضى ونفذ وتجاسر تطاول ورفع راسه وتجاسر عليه اجترأ والباع قدر مد اليدين كالبوع

ولم يضع بشر مصباحا دون عتبة فانحلج في صدري ان الكدح فيما يغنيه عن المفتاح بالافتتاح ويبعده عن المصباح بالاصباح الا ان قلة بضاعتي ... على هذا المرام وضيق باعي ١٢ غلام يحيى رحمه الله

بالفتح والضم والجمع البواع والفروط التقدم يقال فرط فروطا تقدم وسبق وفرط عليه من القول تجاوز عن الحد والصدى بالفتح الرجل اللطيف
ومعنى يفجعه يحزنه من باب منع يمنع وطي الكشح كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشيء يطوي الكشح عنه ويجوز ان يكون استعارة مكنية وتخييلية
وترشيحية ومعنى الاقدام عليه على الكشح التوجه اليه والشروع فيه وفي قوله فجاء اشعار بان الديباجة الحاقية اي لما اقدمت عليه
وتممته فصار هذا التاليف مصباح الدجى وهو بالضم الظلمة وتقديم المعمول في قوله والله اسئل للقصر والاهتمام والخيام جمع الخيمة وخيام العلم
عبارة عن مجابذه معالمه والكلام في عطف نعم الوكيل على هو حسبي فيما بين سعد التفتازاني وسيد الجرجاني مشهور والحق جوازه وليس هذا موضع
تحقيقه وقد طولنا في شرح هذا الكلام ليتضح المرام وينكشف اسرار المقام **قوله** هو الشكر وقضاء الحق اورد عليه الفاضل اللبكني بان تفسير
بقضاء الحق عدول عن تعريف المحققين الى ما ليس اصطلاحيا ولا لغويا مناسبا للمقام وان اراد بيان المعنى اللغوي فلا وجه للتخصيص بما ذكر فان معناه
الرضاء والجزاء ايضا على ما في القاموس انتهى والجواب عنه ان مبنى هذا الايراد على جعل قضاء الحق تفسيرا للحمد وليس كذلك بل هو تفسير للشكر الذي هو عبارة
عن تعظيم المنعم لكونه منعما وقضاء الحق فهو عطف تفسيري وايضا نختار الشق الثاني والمحشي ليس بصدد احاطة جميع المعاني اللغوية حتى يرد عليه
ما اورده **قوله** والعلم الاولى تقديمه لكونه مناسبا للمقام والانسب حمله على المعنى الاصطلاحي اي علم الاشياء على ما هي عليه **قوله** البرهان اي
الدليل على الشيء لا البرهان المنطقي ولا يبعد حمل الحجة على الحجة المنطقية **قوله** الساطعة المرتفعة من السطوع بمعنى الارتفاع **قوله** مجرورا ومرفوع او منصوب
**قوله** الخير ما يرغب فيه الكل قال الفاضل اللبكني هذا التفسير مع غرابته ماؤول او مردود كيف والاسلام والقرآن خير مع ان الكل لا يرغب فيه انتهى
وهذا عجيب منه فان تفسيره بهذا موجود في القاموس وغيره وانتقاضه بالاسلام والقرآن مدفوع اما بان هذا التفسير انما هو للخير المطلق الغير
المخصوص بمذهب دون مذهب كما اشير اليه التمثيل بالعدل والعقل لا للخير المخصوص بملة دون ملة كالقرآن والاسلام فلا باس لو لم يصدق
هذا التعريف عليه واما بان المراد من كونه مرغوب الكل ان يكون محلا لرغبة الكل مستحقا لها والقرآن والاسلام خير بهذا المعنى بلا ريب
**قوله** والتوفيق دست دادن كسى را بكارى هذا المعنى يعم توجيه اسباب الخير والشر ثم خص التوفيق بحسب العرف بالاول وهو المناسب ههنا
**قوله** والصلوة هي حسن الثناء اه قال في جواهر القرآن الصلوة اسم وضع موضع المصدر يقال صلى صلوة ولا يقال تصلية واصلها الدعاء
ومنه قوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وهي من الله رحمة ومن الملائكة والنبي عليه الصلوة والسلام الدعاء والاستغفار وقيل الصلوة
من العبد المغفرة وقيل الكرامة وقيل البركة انتهى وهذا مشعر بان قياس مصدره الذي هو التصلية غير مستعمل وهكذا قال كثير من اهل اللغة ويؤيده
قول صاحب القاموس صلى صلوة لا تصلية انتهى لكن الحق خلاف ذلك فان التصلية ايضا جار في كلامهم مستعملا نعم هو قليل بالنسبة الى الصلوة
قال القهستاني في شرح النقاية الصلوة اسم من التصلية وكلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى الاركان فان مصدرها لم يستعمل كما ذكره
الجوهري وغيره انتهى وفي شرح الاشباه والنظائر للسيد الحموي عدم سماع التصلية ممنوع فقد سمع في الشعر القديم كما في العقد لابن عبد ربه شعر
تركت القيان وعزف القيان * وادمنت تصلية وابتهالا * وهو من شعر انشده ثعلب ثم قال تصلية من الصلوة وابتهالا من الدعاء وذكر
الزوزني ايضا في مصادره وكانه انما تركه اكثر اهل اللغة لانه مصدر قياسي واهل اللغة عنايتهم بالمصادر السماعية وعلى هذا فترك استعمال
التصلية في الخطب انما هو لايهام اللفظ نفس اداء وهو التصلية بمعنى التعذيب بالنار **قوله** والسلام السلامة والبراءة المناسب ههنا ان يقال السلام
اسم من التسليم اقيم مقام المصدر **قوله** من قبيل جرد قطيفة اي من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والجرد بالفتح وسكون الراء الثوب الخلق والقطيفة قطعة الكرباس
كذا في القاموس وفي منتهى الارب جرد بالفتح جامه كهنه سود وقطيفه كسفينه جامه پرزه دار وچادر پرچهيده قطائف جمع منتهى ولا يبعد ان تكون اضافة الصلوة الى التسليمات

بواسطة من **قوله** اى التصديقات الصادقة المطابقة للواقع بكسر الباء واما الحق فهو عبارة عن مطابقة الواقع له **قوله** المقدسة عن الادناس
جمع دنس محركة الوسخ يقال دنس الثوب كفرح دنسا ودناسة بفتحات كذا فى القاموس **قوله** لفوسنا الدنية الدنى يعنى الساقط الضعيف يقال
دنى دنيا بالفتح ودناية بالكسر كذا فى القاموس **قوله** فان التكيف بالعقائد الحقة آه قال المحقق التفتازانى فى شرح العقائد النسفية الحق
الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك يقابله الباطل واما الصدق فقد شاع
فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم **قوله** وقس
عليه الجملة التالية اى قوله حقائق التصورات **قوله** كان بحضرته مثلثة اى مثلثة الحاء كالبصرة مثلثة الباء **قوله** اسم مصدر الفرق
بينه وبين المصدر ان المصدر يشتق منه دونه **قوله** الحقائق من حقيقة الامر اعلم اولا انهم فسروا الحقيقة بما به الشئ هو هو فلا تطلق الا على الذاتيات
دون العوارض وقد اعترض عليه بانه غير مانع لصدقه على العلة الفاعلية فان الانسان مثلا انما يصير انسانا ومتمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل
وايجاده اياه فيلزم ان تكون العلة الفاعلية ماهية وحقيقة لمعلولاتها وهو باطل والجواب عنه من وجهين احدهما ان الفاعل ما به الشئ موجود لا
ما به الشئ ذلك الشئ اذ الماهية ليست بجعل الجاعل وثانيهما ان الضمير الثانى ليس راجعا الى الشئ بل الى ما الموصولة فلا اشكال بالفاعل وثانيا ان الحقيقة
والماهية شئ واحد عندهم بالمعنى الذى مر وقد يفرق بينهما بان ما به الشئ هو هو اذا اعتبر من حيث تحققه فهو حقيقة وان اعتبر من حيث
هو هو فهو ماهية ففى الحقيقة زيادة ليست فى الماهية وثالثا ان الظاهر من قول السيد المحقق حقائق التصورات لما كان التركيب الاضافى
حمله الفاضل المحشى على معنى ما به الشئ هو هو فصار الحاصل ان ماهيات التصورات وذاتياتها راجعة اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ويعلم منه توجه العرضيات اليه بالطريق الاولى فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم مرجع لجميع التصورات ذاتياتها وعرضياتها والفاضل
اللكنوى لم يرض بهذا التوجيه وخدشه بانه يلزم فيه عدم تطابق الفقرتين وبانه يلزم ميلان مطلق التصورات وان كانت كاذبة اليه
ولا كمال فيه الا ان يتكلف بحمل المطلق على الفرد الكامل ومال الى ان المراد بحقائق التصورات التصورات الواقعية ولا يخفى ما فى كلامه
من الخلل فان ارادة التصورات الواقعية من حقائق التصورات محتاجة الى تكلف صريح وهو الحاق ياء النسبة حتى يرجع الى التصورات
الحقيقية اذ لا يقال للتصور الواقعى تصور حقيقة بل تصور حقيقى نعم لو قال السيد المحقق حقيقيات التصورات لكان التوجيه وجيها البتة وبهذا انكشف
دعوى استحسان تطابق الفقرتين فانه مستوجب للتعسف واضح ودعوى عدم حصول النعت فى ميلان مطلق التصورات غير مسموعة
فان التصورات الكاذبة انما تميل اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فى صورة الكذب لا فى صورة الصدق على انه لا بعد فى ان يراد بحقائق
التصورات الصادقة اما بحمل المطلق على الفرد الكامل وهذا النحو من الحمل شائع ذائع بينهم لا تكلف فيه واما بارادة الخاص من العام من حيث
هو عام لا من حيث انه خاص وهو من صور الحقيقة كما صرح به المحققون واما بجعل اضافة الحقائق عهدية ويمكن ان يراد مطلق التصورات
على طريقة موضوع المهملة القدمائية وبالجملة فتوجيه الفاضل المحشى وجيه والخدشات كلها مردودة منعكسة على الخادش **قوله** نجاء
بين جميع انحاء العلوم الاولى لجميع انحاء العلوم والمراد بها انحاؤها الكاملة **قوله** اجتناب بالفتح الفناء آه ففى قوله جناب المقدس
استعارة بالكناية واستعارة تخييلية **قوله** فرجحه تفريع على ما سبق ولا يبعد ان تكون الفاء تعليلية **قوله** يعنى ان مركز الشئ آه
بيان لوجه التفريع على ما سبق **قوله** فهو بمنزلة المركز اشارة الى ان حمل المركز على روحه المعلى من قبيل زيد اسد **قوله** فتشبيه روحه
ونفسه فى النفس آه اعلم ان الاستعارة بالكناية عندهم عبارة عن ان يشبه شئ بشئ فى النفس ويحذف المشبه به واركان التشبيه فى الذكر

له اى مولانا سعد الدين التفتازانى منه سلمه

له اى المولوى علاء الدين اللكنوى منه مد ظله

بکل شیٔ لانہ بحر العلوم نحرا **قولہ** سید القوم آہ یشیر الی انہ یمکن ان یکون معنی قطب الدین قطب اہل الدین فیکون القطب بمعنی السید وان یکون
مدار الدین وملاکہ **قولہ** المنیف العالی یقال ناف واناف علی الشیٔ اشرف وعلا **قولہ** ای محرزۃ وجامعۃ قال الجوہری حواہ یحویہ ای جمعہ واحتوی
مثلہ **قولہ** والاستار بالفتح جمع ستر بالکسر الاولی ان یجعل جمع ستر بالفتح بمعنی المستور **قولہ** ای بعدیۃ زمانیۃ الخ اعلم ان ناظری کلام السید المحقق
اختلفوا فی ان المراد بقولہ بعد تحقق الموصوف ہل ہو البعدیۃ الذاتیۃ فیکون المقسم ہو الحصولی او البعدیۃ الزمانیۃ فیکون المقسم الحصولی الحادث
فمال کثیر من المحشین الی الاول وبعضہم منہم الفاضل المحشی وتبعہ تلمیذہ الفاضل الفیض آبادی[1] الی الثانی ولکل منہما دلائل مبسوطۃ فی اسفارہم
والحق عندی ہو الاول ولیس مستندی فی ہذا الباب ما دونوہ فی زبرہم فان جمیع ما ذکروہ لاثبات مطالبہم مخدوشۃ لا تسمن ولا تغنی من جوع
بل مستندی فی ذلک شیئان احدہما انہم اختلفوا فی ان العلم الحصولی القدیم ہل ینقسم الی التصور والتصدیق ام لا فالجمہور علی انہ لا ینقسم الیہما
والتحقیق ہو الذی ذہب الیہ المحقق الدوانی[2] ومن تبعہ من انہ ایضا ینقسم الیہما وستعرف تحقیقہ فالمقسم علی التحقیق ہو الحصولی المطلق فحمل کلام
المصنف علی ہذا الامر المحقق الذی لا ینکرہ الا مکابر او مجادل لا شک انہ احسن بل یجب عند ظہور بطلان قول من یقول بتخصیص المقسم بالحصولی
الحادث فان قلت تلزم ح مخالفۃ الجمہور قلت ہی واجبۃ عند طلوع نیر الحقیقۃ من افق النور وثانیہما ان المص قد صرح فی مفتح شرح المطالع
ان العلم ہہنا ای فی مقام التقسیم عبارۃ عن الصورۃ الحاصلۃ من الشیٔ عند الذات المدرکۃ وہذا نص صریح فی رضائہ بکون المقسم مطلق الحصولی
فوجب حمل کلام السید المحقق علی البعدیۃ الذاتیۃ لئلا یلزم توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ وظہر ما فی قول جمیع الناظرین ان المص لا یظہر من کلماتہ
فی تحریر من تحریراتہ ما یومی الی احد القولین وستعرف منی ما ینفع ہذا المقام ان شاء اللہ تعالی فانتظرہ مفتشا **قولہ** بما یمتنع اجتماع البعد مع القبل
ای اجتماعا دائمیا ولا بد من ہذا القید لئلا یمتنع عکس التعریف ببعدیۃ الابن عن الاب **قولہ** لتحققہما آہ متعلق بمحذوف منوی ای انما فسرنا
البعدیۃ الزمانیۃ بہذا التفسیر لیشمل بعدیۃ اجزاء الزمان بعضہا عن بعض وبعدیۃ الزمانیات کلیہما فانہا لو فسرت بکون القبل فی زمان والمتأخر
فی زمان آخر لم یصدق علی تقدم بعض اجزاء الزمان علی بعض والا یلزم ان یکون للزمان زمان **قولہ** بنفس ذواتہا فان الیوم بعد الامس والغد
بعد الیوم ویمتنع اجتماعہما لا لشیٔ آخر بل لعدم قرار الزمان بذاتہ **قولہ** فی الزمانیات بواسطتہا فان عدم اجتماعنا مع آبائنا انما ہو لکون زمانہم
سابقا علی زماننا وکون زماننا متأخرا عن زمانہم وہذا عند الحکماء واما قدماء المتکلمین النافون للزمان القائلون بانہ امر وہمی لا وجود لہ
فی الخارج فالبعدیۃ عندہم تلحق الاشیاء بانفسہا لا بواسطۃ اجزاء الزمان **قولہ** کما تقرر فی موضعہ اعلم ان النافین للزمان قالوا لو کان
الزمان موجودا لکان لبعض اجزائہ قبل بعضہا فہذہ القبلیۃ لا یمکن ان تکون بالذات لان المتقدم بہذا التقدم یکون علۃ للمتأخر اما تامۃ کما
فی التقدم بالعلیۃ او ناقصۃ کما فی التقدم بالطبع ومن المعلوم ان بعض اجزاء الزمان کالامس لیست علۃ للبعض کالیوم فان العلۃ من حیث ہی
علۃ واجبۃ الحصول مع المعلول وہو ممتنع ہہنا ولا یمکن ایضا ان تکون بالشرف او الرتبۃ وہو ظاہر فتعین ان تکون بالزمان لان اصناف
التقدم کما صرحوا بہ منحصرۃ فی خمسۃ اقسام فیلزم ان یکون للزمان زمان وینتقل الکلام الی ذلک الزمان فیتسلسل واجاب عنہ الحکماء باناً نختار
ان البعدیۃ والقبلیۃ ہہنا زمانیۃ لکن المتقدم والمتأخر اذا لم یکونا من اجزاء الزمان یجب ان یکون اتصافہما بان یکون القبل فی زمان متقدم
والبعد فی زمان آخر واما اذا کانا جزئین من اجزاء الزمان فلا یلزم ان یکون القبل فی زمان والبعد فی زمان آخر حتی یلزم ما قلتم فان التقدم
والتأخر من العوارض الاولیۃ للزمان فما بہ التقدم ہو نفس جزء الزمان المتقدم وما بہ التأخر ہو نفس جزء المتأخر فاندفع الاشکال بحذافیرہ
واعترض علیہ الامام الرازی[3] فی شرح الاشارات بما حاصلہ ان اجزاء الزمان لما کانت متساویۃ الحقیقۃ متشابہۃ النوعیۃ استحال

[1] ای الحافظ علی صغر الفیض آبادی منہ مدظلہ
[2] ای مولانا جلال الدین الدوانی رحمہ اللہ منہ مدظلہ
[3] ای الامام فخر الدین الرازی ١٢ منہ مدظلہ

١٢

ان يقتضي بعضها تقدما وبعضها تاخرا والجواب عنه على ما ذكره المصنف في المحاكمات ان هذا انما يكون لو كانت اجزاء الزمان موجودة في الخارج يكون بعضها علة للتقدم و[بعضها]

للتاخر وليس كذلك فليس معنى قولنا التقدم والتاخر عارضان لاجزاء الزمان بالذات ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان في الخارج

وتلك الاجزاء تقتضيها اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصور تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتاخرها

بل في التصديق بان بعضها متقدم وبعضها متاخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة والحاصل ان الموجود الغير القار لا شك

في ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فمنه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء على بعض بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة

امر آخر وهذا شان الزمان فانه امر متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتصديق تقدم بعضها على بعض لا يتوقف

على شيء آخر ومنه ما هو حكم العقل بتقدم بعض اجزائه على البعض موقوف على ملاحظة شيء آخر كالحركة والزمانيات **قوله الذي ينبئ عن** التجدد والحدوث

فيه اشارة الى تقوية ارادة البعدية الزمانية كما هو راي المحشي بانه اذا اريد به الحصول الحادث يتطابق المراد بالمعنى لان التجدد ينبئ عن

الحدوث وهذا مفقود حين ارادة البعدية الذاتية لكون المقسم ح مطلق الحصول **فان قلت** على هذا التقدير لا معنى لقول السيد المحقق كان

فان المعنى المراد ح يكون مطابقا لمعناه اللغوي **قلت** كلا فان معناه اللغوي الحادث فقط وقد فر عنه السيد المحقق في المنهية بقوله لا يخفى ان

تفسير المتجدد بالحادث آه وعلى تقدير ارادة البعدية الزمانية لا يكون المراد بالمتجدد الحادث حتى يلزم الفرار عما عنه الفرار بل الحصول

الحادث وهو غير متبادر من المتجدد فلذلك وسمه بكان لا يقال فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان المتجدد معناه اللغوي الحادث وانتم جمعتم بينه

وبين الحصول الذي هو معنى مجازي له لانا نقول الجمع الممنوع عنده ان يراد بلفظ واحد في آن واحد كل واحد من معنييه الحقيقي والمجازي على حدة وههنا ليس كذلك

فانا نريد من لفظ المتجدد الحصول الحادث معا وهو معنى مجازي له بلا ريب فليس ههنا الا استعمال اللفظ في المعنى المجازي ولا يبعد ايضا ان يستعمل

العام في الخاص من حيث انه مصداق للعام وهذا النحو من الاستعمال حقيقي **قوله هو العلم الكلي** اشار بهذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية

بان المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات متعددة كما سيصرح به في آخر بحث الحضوري كما ذهب اليه بعض الناظرين ومن اراد

ما قاله وانتظر لتحقيق المرام في تعليقنا على حدة **قوله مع موصوفه** وهو العالم اشار بهذا الى انه ليس المراد بالموصوف ههنا المعلوم بل العالم فان الاتصاف

بالمشتق انما هو بما قام به مبدأ الانكشاف وهو هو العالم وهذا يكاد ان يكون مجمعا عليه بينهم فانه لا يقال الضارب الا لمن قام به الضرب **وقد** ظنه

المحقق الدواني[1] فظن ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق وان كان العرف يوهمه فان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس

على الماء ليس لاجل ان الحديد والشمس قائمان بزيد والماء فانه ظاهر البطلان بل لان زيدا صانع الحديد والماء مسخن بالشمس وعليه بنى ان الوجود هو ذات

الواجب البحتة ووجود غيره انما هو بانتسابه اليه فمعنى زيد موجود انه منسوب الى الوجود ومتعلق به لا ان الوجود قائم به فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة

التي هي الوجود ومن غيرها المنتسب اليه واطال في بيان هذا المطلب كما نقله عنه صاحب الاسفار الاربعة ولا يخفى عليك ما فيه من الخلل فان انكار قيام المبدأ

بالشيء الموصوف بمشتقه يكاد ان يكون مكابرة ودعوى البداهة لا تسمع وما ذكره من مثال الحداد والمشمس فغير صحيح لان مبدأ الحداد والمشمس ليس

هو الحديد والشمس فهو ليس مما نحن فيه فالقياس عليه قياس مع الفارق على انه يجوز ان تكون هذه الاطلاقات مجازية او ادعائية فلا يثبت بها

والحق هو ان اتصاف الشيء بالمشتق يستلزم قيام مبدئه به فالموصوف بالعلم انما يكون من قام به العلم لا ما تعلق به فان العلم وان كان صفة

اضافية لها تعلق بالعالم والمعلوم كليهما وبناء عليه انكر بعض الجهلة علم الواجب بنفسه تعالى لعدم تعقل النسبة بين الشيء ونفسه وستعرف ما فيه

لكن نسبته الى العالم بالقيام والى المعلوم بالتعلق فما قام به الصفة يكون موصوفا بها وما تعلق به لا يكون موصوفا بها الا ترى ان لا يقال

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني رحمه الله منه مد ظله

فان الحق المحقق الذي ينبغي ان يعلم ان الذي لا يوجب ... [illegible]

۱۳

للمقتول انه موصوف بالقتل وان وقع عليه القتل **قوله** وحدوثا اشارة الى ان المعتبر في هذا المقام هو ان لا يجامع فرد من العلم مع العالم
حدوثا سواء كان يجامع معه بقاء كعلمنا بالغير اولا وان هو الا العلم الحصولي الحادث فانه وان اجتمع مع العالم بقاء لكنه لا يجتمع معه حدوثا
**قوله** ثم يتحقق ويحدث بعد زمان ذلك الفرد من ههنا يستنبط انه ليس المراد بالموصوف المعلوم فان المعلوم اما ان يراد به المعلوم بالذات
او المعلوم بالعرض ولا يصدق على واحد منهما انه يتحقق اولا ثم يحدث بعد زمان ذلك الفرد الذي هو العلم اما الاول فلانه ليس بين العلم
والمعلوم بالذات تقدم وتاخر زماني فانه ليس بينهما تغاير الا اعتبارا فوجود العلم يستلزم وجود المعلوم في ضمنه لان الكليات انما تتحقق
في ضمن اشخاصها ذهنية كانت او خارجية واما الثاني فلانه يستلزم ان لا يوجد العلم الحصولي الحادث بالشيء الا بعد تحققه في الخارج
وبطلانه لا يخفى **قوله** وان هو الا العلم الحصولي الحادث لانه ليس هذا العلم الا للنفوس وعلمها يتحقق بعدها قطعا سواء كانت قديمة او
حادثة لوجود العقل الهيولاني التي يكون النفس فيها خالية عن جميع العلوم الحصولية مستعدة لها فاذا زالت تحصل العلوم الحصولية
لها تدريجا فتدريجا **قوله** اذ القديم لقدمه مجامع مع كل شيء مثلوا له بعلم العقول فانه حصولي قديم مجامع مع كل شيء واورد عليهم بانهم
صرحوا بانفسهم ان علم العلة بالمعلول يكون حضوريا فان مدار العلم الحضوري العينية والناعتية او المعلولية ولذلك قالوا علم الواجب
بما سواه حضوري لا حصولي على الاصح ولا شك ان العقول فواعل لايجاد الاشياء فيكون علمها بها حضوريا لا محالة لوجود علاقة العلية
والمعلولية لا حصوليا فلا يصح التمثيل فالاولى التمثيل بعلم الواجب بما سواه على مذهب البعض والجواب عنه على ما اشار اليه المحقق الطوسي[1]
في شرح الاشارات وغيره من المحققين هو ان العقول ليست بفواعل حقيقة ليلزم كون علمها بما سواها حضوريا وان كان يتوهم ذلك من
ظواهر عباراتهم بل هي وسائط لصدور الافاعيل عن الحق سبحانه وتعالى فجميع الاشياء تستند بالحقيقة الى الله تعالى فاذن لا يكون
علم العقول بالاشياء حضوريا بل حصوليا وبهذا التحقيق يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الحكماء فاحفظه **قوله** والحضوري
فاقد للسلب الكلي اي قوله لا يجامع كل فرد منه آه لانه وان كان يتحقق بعض افراده بعد موصوفه كعلم الصورة العلمية لكن جميع افراده
ليس كذلك كعلم النفس بنفسها وهذا صريح في ان العلم الحضوري عند الفاضل المحشي لم يخرج الا بالسلب الكلي موافقا لما ذكره السيد المحقق
دون قيد الكلي كما توهم **قوله** ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية عدم الصحة ليس الا في زعم المحشي ومن تبعه والا فالتحقيق ان ارادة
البعدية الذاتية هي المحمل الصحيح ولا تصح ارادة البعدية الزمانية كما ستقف عليه **قوله** وهي التي يمتنع بها آه هذا التقدم والتاخر
يسمى ذاتيا كما سماه بذلك رئيس الصناعة[2] في الاشارات وقد يخص اسم التقدم بالذات بالتقدم بالعلية الذي هو تقدم العلة التامة
على المعلول فالبعدية الذاتية المذكورة ههنا لا تكون الا اذا كان المتقدم علة للمتاخر تامة كانت او ناقصة ففي اجزاء الزمان لا توجد
هذه البعدية لانه ليس بينها علاقة العلية والمعلولية كما صرح به المصنف في مواضع من المحاكمات بل هناك بعدية ذاتية واطلاق
التقدم بالذات في اجزاء الزمان ليس بهذا المعنى بل بمعنى ان تقدم بعض اجزائه على البعض ليس بواسطة شيء آخر بل بذاته فان نفس ذات
امس يقتضي تقدما على اليوم كما مر تحقيقه فظهر ان النسبة بين البعدية الزمانية والبعدية الذاتية بالمعنى الذي ذكره المحشي عموم وخصوص
من وجه وان شئت زيادة تحقيق في هذا المقام فارجع الى تعليقاتي القديمة المسماة بهداية الورى الى لوار الهدى **قوله** كما تلوح من الاشارات
فيه ثلثة احتمالات اولها ان يكون هذا القول متعلقا بتعريف البعدية ويكون المراد بالاشارات اشارات الشيخ ابي علي بن سينا فانه
قال في النمط الخامس منها الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج من الجملة الى ما يكون

[1] نصير الدين الطوسي ۱۲ منه سلمه

[2] اي الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا ۱۲ منه سلمه

باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا بالزمان وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الوصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا ما را على الآخر مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى كلامه

قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعلم ان تأخر الشيء عن غيره يطلق على خمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالرتبة والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو المتأخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا اليه فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع كالكثير بالقياس الى الواحد والمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم بالوجود من دون انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر واما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء كذلك انتهى وثانيهما ان يكون المراد به اشارات المصنف واسد المحقق للبعدية الذاتية ويكون تعلقه بالمنفي وثالثها ان يكون المراد اشاراتهما للبعدية الزمانية فيكون تعلقه بالنفي ويكون قوله اذ هذا المعنى اي معنى البعدية الذاتية آه بيانا لتلك الاشارات لعل هذا الاحتمال احسن من الاولين قد دقق النظر وكن من الشاكرين **قوله فبقي المقسم وهو الحصول على اطلاقه** اعلم انه طال النزاع فيما بين المحقق جلال الملة والدين الدواني ومعاصره صدر الدين الشيرازي في ان العلم الحصولي القديم هل ينقسم الى التصور والتصديق فذهب المحقق الى انقسامه اليهما والذي بعثه على ذلك دفع الاشكال الوارد على الحكماء في مقام الذهول والنسيان بانضمام بعض المقدمات الحقة المسلمة عندهم الى بعضها وتفصيل المقام انه يرد على الحكماء ايراد قوي وهو انهم صرحوا ان نفس الامر عبارة عن العقل الفعال وهو خزانة النفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين الذهول والنسيان فنقول انه جار في الاحكام الكاذبة ايضا فلو كان الصدق مطابقة الحكم لما ارتسم في العقل الذي هو نفس الامر للزم كونها صادقة في نفس الامر وهو باطل واجاب عنه العلامة القوشجي في شرح التجريد بانا لا نسلم ان نفس الامر هو العقل الفعال لم لا يجوز ان يكون جوهرا مجردا آخر وقال المحقق في حواشيه القديمة معترضا عليه انت خبير بانه لا يدفع الاشكال منهم لانهم يصرحون بان خزانة المعقولات كلها هو العقل الفعال فالاولى ان يقال المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون تصديقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا لما يحفظه بل ولا ان يكون مدركا الا ترى ان الخيال حافظ للصورة وليس مدركا لها عندهم والحافظة تخزن المعاني ولا تدركها فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ وذلك لبراءته عن الشرور التي هي توابع للوهم لا يقال لا معنى للعلم الا الحصول مجردا عند قائم به فيكون العقل عالما لانا نقول انما يستلزم كونه عالما من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق ممنوع والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي تعلق بها التصديق وذلك يستلزم التصور ولا يستلزم حصول التصديق بها انتهى كلامه وتعقبه الصدر المعاصر في حواشيه بانه لا خفاء في ان الخزانة التي كلامنا فيها في هذا المقام هي خزانة العلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للعلوم والتصديقات صادقة كانت او كاذبة لو ارتسمت حصلت فيه هذه التصديقات اذ لو لم تكن فيه التصديقات لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من مصدق واما قوله تلك الكواذب

۵۱ ۱۷ نصير الدين الطوسي ۱۲ منه سلمه

۵۲ اي مولانا علي القوشجي ۱۲ منه سلمه

١٥

وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ آه انما يكون موجها لو كان العقل خزانة للمصدق به اما اذا كان خزانة للتصديق كما هو المدعى
فلا وجه له كما لا يخفى لامتناع حصول التصديق بدون الاذعان فانه نفس التصديق فمنشأ الاشتباه عدم الفرق بين التصديق
والمصدق به انتهى وقد تولى المحقق بنفسه لدفعه في حواشيه الجديدة بانه لا اخفاء في انه لا معنى للخزانة الا خزانة العلوم بمعنى انه يحصل العلم
بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما بها والحافظة خزانة
لمدركات الوهم وليس مدركا لها فقوله الخزانة التي كلامنا فيها هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد به انه لا بد ان تكون الخزانة مدركة فممنوع
والسند ما مر بل هو خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير الحافظ وان اراد ان هذه الخزانة بخصوصها اعني العقل الفعال اذا كان خزانة
يجب ان تكون مدركة فهو في العلم التقصيد خاصة وليت شعري من اين علم ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا
بها والخيال والحافظة مع كونهما خزانتين للوهم والحس المشترك لا يجب ان يكونا مدركين لها انتهى وخلاصة المرام ان الصدر زعم ان الخزانة
لا بد ان تكون عالما بعلم ذي الخزانة ومنعه المحقق والحق في هذا البحث مع المحقق كما ان الحق في بحث اسم التفضيل الواقع في خطبة التجريد مع
الصدر والضعف والانكر من الاسر عين والعجب من السيد المحقق حيث تبع الصدر ورد مذهب المحقق في حواشيه على حاشية التهذيب الجلالية
بعين ما ذكره الصدر ولعله لم يتيسر له الرجوع الى حواشي المحقق الجديدة ومن الغرائب ايراده عليه بانه خلاف المشهور بين الجمهور والمحقق كيف
قال في خطبة حاشية التهذيب وفي حواشي شرح المطالع الحق احق بالاتباع فرتبته ارفع من ان يقلد قلادة التقليد والاتباع وانتهى
قوله في تلك الحواشي سنح لي هو ان الكواذب انما يدركها العقل المشوب بالوهم لا العقل الصرف لما تقرر عندهم ان الغلط انما يعرض للنفس المجردة
بمعارضة الوهم اياها والعقل الفعال انما هو خزانة لمدركات العقل الصرف فلا يلزم ارتسام الكواذب في العقل بل في الحافظة التي هي خزانة
الوهميات انتهى فانه لا يخفى على الفطن بطلان هذا السانح بوجوه اما اولا فلان الظاهر من سياق كلامه ان هذا التحقيق منه لدفع الايراد الوارد
على مذهب الحكماء فيرد عليه مثل ما اورده المحقق الدواني على شارح التجريد فانهم مصرحون بان العقل خزانة المعقولات كلها وعليه يرد الايراد
الوارد وهذا التحقيق تحويل لمذهبهم فكيف يكون جوابا للايراد الوارد عليهم واما ثانيا فلانه يرد عليه الايراد الاول من الايرادات الثلثة التي اوردها
على المحقق وهو انه تلزم فيه مخالفة الجمهور وهذا مما يفضي الى العجب فانه يورد على المحقق بمخالفة الجمهور ثم يخالف بنفسه المشهور فانطبق المثل
السائر الشعير يؤكل ويذم وليس العجب منه فانا قد راينا في جميع تصانيفه انه يورد شيئا على بعضهم في زعمه ثم يسلك مسلكا اشنع
منه الا ترى الى مبحث الحالة الادراكية فانه قد شنع في جميع تصانيفه على شارح التجريد تشنيعا بليغا في اثبات احتياج العلم الى امر آخر سوى الصورة
العلمية وحمله على الجمع بين الحصولين الحصول بانفسها والحصول باشباحها ثم آمن بوجود الحالة سوى الصورة وافتخر به ولم يعلم ان مثله يرد على مثله
وقد ذكرناه اوبا عليه في دفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال وغيره واما ثالثا فلورود الايراد الثاني منها من لزوم عدم المطابقة بين الخزانة
وما هي خزانة له فان الحافظة انما ترتسم فيها التصديقات الكاذبة على سبيل الاختزان الصرف من غير ان تصدق بها وفي النفس انما ارتسمت
من حيث التصديق فلزم عليه ما الزم به على المحقق واما رابعا فلورود الايراد الثالث منها بان الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان
في تصديق الكواذب من حيث هو تصديق والظاهر ان الحافظة التي هي خزانة لا تصدق واما خامسا فلان المصدق بها في النفس قد تكون
قضية كلية او مهملة كاذبة فكيف ترتسم في الحافظة فان الكليات لا ترتسم في الحواس على ما هو رأيهم والقول بان الكليات اذا ادركت بالوهم
صارت كالمعاني الجزئية المدركة بالوهم فتكون خزانتها الحافظة مما لا يغني عن جوع كما لا يخفى واما سادسا فلان مداخلة الوهم في ادراك

الكليات الكاذبة ليست بمعنى انها مرتسمة فيه بل بمعنى انه تغلب على النفس وبتقيه في ظلمات الكذب ومنالة القدر من الشركة الا يوجب ان تكون خزانة
ما هو خزانة الوهم بل لا تكون خزانتها الا خزانة النفس واما سائر الحافظة فلان الحافظة انما هي خزانة لما ارتسم في الوهم من المعاني الجزئية كهرب الشاة
من الذئب وغيره دون الكليات كما صرحوا به وبالجملة فتحقيق المحقق الجلال الحق بالقبول وتحقيق السيد المحقق تبعا للصدر مما لا ينبغي ان يلتفت اليه
فالمقسم على الاصح هو العلم الحصولي مطلقا لا الحصولي الحادث وقال المتبقر في العلوم في القبس التاسع من كتاب القبسات قال العلامة
فقهائنا في شرح التجريد في مطابقة الاحكام الذهنية لما في نفس الامر بهذه العبارة وقد كان في بعض اوقات استفادتي من الاستاذ
جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية هو باعتبار المطابقة لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر
اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما ههنا فقال رحمه الله المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم ثابت في الذهن يطابق الصورة
المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاورد عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال فلم يات فيه بمقنع
تم كلام العلامة قلت نعم الجوهر المفارق العقل خزانة للمعقولات النفسية كما ان الخيال خزانة المحسوسات فبمقدار ما يتم استعداد النفس وتهيؤها للاتصال
به تقبل الفيض عنه على الوشح والاشراق وقد تنتقش فيه صور المعقولات وما دامت مستديمة الانصراف عن عالم الحس مستديمة الاتصال به تمكن
من استعراض الصور المعقولة واذا اعرضت عنه الى العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحت عنه متمثلات فيها كان المرآة التي كانت يحاذي
بها جانب القدس قد اعرض عنها الى جانب الحس او الى لحاظ صورة اخرى قدسية غيرها كان الالتفات بعينها فاذن مهما بقيت على ملكة الاتصال
التي اكتسبتها كان المنمحي عنها مذهولا عنه لا معقولا على اعادته وهي ما دامت على تلك الهيئة تكون قوية على الاستعادة والاسترجاع من دون
مؤن اقتناص جديد وحالة طارفة وهيئة طرية واذا ما زالت عنها الملكة المكتسبة بهيئتها المضادة صار ذلك المذهول منسيا عنه غير متقوى
على استرجاعه الا بتجشم اكتساب مستانف واتصال جديد ثم التحقيق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه لا بتعمل واعمال من
العقل سواء عليه اكان تحققه لا باعمال العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد انفسها
والكواذب بسوء استعداداتها واستعداد النفس يستحق تطبعاتها وهو خزانة للقبيلتين بتينك الاعتبارين ولا محذور واما قول بعض المتنطعة
من المقلدين ان شان العقل في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط فليس على سنن
التحصيل اليس من المقرر في مقره ان التصور والتصديق انما هو نوعان للعلم الانطباعي المتجدد في الفطرة فاما العلم الحضوري كعلم النفس
العاقلة بذاتها المجردة والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التي هي من لوازم ذواتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العيني
في الفطرة الاولى فغير داخلة في المقسم انتهى كلامه وتم مرامه اقول هذا الكلام مع اطنابه فاسد فان حاصل تحقيقه على ما هو الظاهر من عبارته
هو ان العقل الفعال خزانة للمعقولات صادقة كانت او كاذبة لكنه خزانة للصوادق بنفسه ولما كان منزها عن مبادي الشر لم يمكن ان يخزن
فيه الكواذب بنفسها فليس ذلك الا بسوء استعداد النفس فلا محذور ولا يخفى انه من الموهومات اذ لم يندفع بهذا التحقيق اصل الايراد فان للسائل
ان يقول اذا كان خزانة للكواذب وان كان بسوء النفس فاما ان يكون مصدقا بها او لا فعلى الاول يلزم تصديق الكواذب وهو محال على انه يلزم ان
لا يكون الكاذب كاذبا فانه لما صدقه العقل صار موجودا في نفس الامر فوجدت المطابقة مع نفس الامر المعتبرة في الصدق وعلى الثاني لم يكن خزانة
لها فان الخزانة يجب ان تكون موافقة لما هي خزانة له وقد كان النفس مصدقا للكواذب فكيف يتصور اختزانها في العقل فان قال الكواذب
انما ترتسم في العقل على سبيل الحفظ والتصور والخزانة انما تكون خزانة للمعلوم لا للعلم قلنا هذا بعينه ما ذهب اليه الجلالي فالانكار عليه مع الاقرار

ا م
اى السيد الباقر
الداماد
منه مد ظله

17

به عجيب واما ماذكره في الرد عليه من ان التصور والتصديق انما هما قسمان الخ فصادر عن سوء استعداد النفس ودعوى بلا دليل ومجرد الاصطلاح
لا يفيد وتقرره عند الجمهور لا ينفع **قوله** وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا آه الحاصل انه لو اريدت البعدية الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولي
مع ان كلامه بعيد هذا من قوله ويمكن ان يقال آه يقتضي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان حاصل ذلك القول راجع الى ان الذي
هو المقسم في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وما هو الا العلم الحصولي الحادث فان العلم
الحضوري والحصولي القديم سيان في انه لا دخل لهما في باب الاكتساب على ما ستعرفه ولا تخفى عليك ما فيه فان قوله ويمكن ان يقال آه مبني
على ابداع احتمال من عند نفسه وقوله كان المراد بالعلم المتجدد آه بيان لمذهب المصنف واليه اشار بقوله المراد كذا اورده الفاضل اللبكني[له]
وهو ايراد حسن في رده بعض العلماء[٢] في شمس الضحى بانه مصادم لظاهر كلام السيد الهروي فان الظاهر انه اشار اولا الى تفسير المتجدد بحيث
يتعين به مورد القسمة اعني الحصولي الحادث ثم استدل عليه ثانيا بقوله ويمكن ان يقال آه وقول اللبكني ان المراد بيان لمذهب المصنف فمسلم
ومؤيد لمطلوبنا فانا نساعدكم في ان هذا القول بيان لمذهبه لكن مذهبه تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا بالحصولي انتهى اقول كون الظاهر من
كلام السيد الزاهد ما ذكره غير بين ولا مبرهن ولو كان كذلك لكان الاولى له ان يعقب قوله المراد آه بقوله ويمكن ان يقال آه ليتصل الدليل
بالدعوى ودعوى البداهة لا تسمع فانها بداهة وهم والقول بان مذهب المصنف تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا ادري من اين علمه فانه لا يظهر
صراحة في شيء من تصانيفه ما هو المختار عنده في هذا الباب بل بعض عباراته في بعض تاليفاته يقتضي ان المقسم هو الحصولي مطلقا ولو لم نجد شيئا
من الاشارة في هذا الباب لكان الواجب علينا ان نحمل عبارته ههنا على ما هو التحقيق الحقيق بالقبول فكيف وقد وجدنا الاشارة في هذا الباب
اشارة كالصراحة فوجب وجوبا قطعيا حمل كلام السيد الزاهد على البعدية الذاتية والحاصل ان ارادة البعدية الذاتية احسن بل هي العنوان
فيما قال بعض الناظرين حمل الكلام على البعدية الزمانية هو الصحيح لان قوله فيما سيجيء ثم لبعضهم خص آه نص على ان مقسم التصور والتصديق عند المصنف
منه ١٢
في زعمه هو الحصولي الحادث اذ حاصل ذلك القول على ما يظهر بالتعمق انه لا يجوز تخصيص المقسم بالحادث فقط والا يلزم التخصيص مرتين مرة
بالحادث ومرة بالحصولي بل يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة واحدة كما فعله المصنف حتى لا يلزم التخصيص مرة بالحادث
ومرة بالحصولي انتهى ليس بمقرون بالصواب لان حاصل قوله ثم لبعضهم خص آه ليس الا انه لا يصح ان يكون المقسم الحادث فقط كما يفهم من
ظاهر كلام صاحب بديع الميزان لانه يستلزم التخصيص مرتين فحسب وليس يستفاد منه لا صريحا ولا اشارة انه يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة
كما فعله المصنف حتى يكون ذلك الكلام نصا على ما ذكره كما لا يخفى على مدقق النظر فان الغرض من ذلك الكلام ليس الا رد من خصص المقسم بالحادث وليس
فيه ذكر حديث ما فعله المصنف اصلا بل نقول معناه ان التخصيص بالحادث يستلزم التخصيص مرتين فلا يجوز ذلك بل يجب ان لا يزاد على قيد
الحصولي قيد آخر كما فعله المصنف ويجعل المقسم مطلق الحصولي ليستراح من مؤنة التخصيص فعلى هذا يكون هذا
الكلام مؤيدا للبعدية الذاتية ومن ههنا ظهرت سخافة قول ذلك الناظر ايضا ومن العجائب ان بعض المحققين[٣] قد جعل قول الشارح ذلك دليلا
على ارادة البعدية الذاتية ولم يخطر له بالبال ان غرضه من ذلك القول ليس الا رد قول بعضهم لا اقتصاص راي قيد المقسم بالحصولي او الحادث
انتهى وخلاصة المرام في هذا المقام ان السيد المحقق بين اولا ان المراد من كلام المصنف العلم الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه آه الحصولي المطلق ثم
ابدع احتمالا آخر انه يمكن التخصيص بالحصولي الحادث بالدليل الذي ذكره بقوله ويمكن ان يقال الخ ثم رد قول من قال بتخصيص المقسم بالحادث
فقط وهذا كله ظاهر لمن نظر في السياق والسباق فاستقم ولا تزل **قوله** وايضا يا باه الخ وجه آخر لعدم صحة ارادة البعدية الذاتية بان

---

وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال كو سنبينه وزاهد يا باه ما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المصنف يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق بعد التخصيص ١٢

له اي المولوي عماد الدين اللبكني ١٢ منه مد ظله

٢ه اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه مد ظله

١٨

اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ١٢

غلام محمد

٣ه اعلم المراد بحر العلوم العلي مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مد ظله

السيد المحقق قال في حواشيه على حاشية التهذيب الجلالية بعد نقل كلام المصنف فهذا الكلام كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور
والتصديق علة التخصيص[1] والمحشي يعني المحقق الدواني لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال
في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة للمعقولات كلها وشانها مع الصوادق الحفظ والتصديق معا ومع الكواذب الحفظ
فقط اختار ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة[2] التخصيص انتهى فهذا الكلام كما تراه يدل على انه حمل كلام المصنف على ان المقسم
هو الحصولي الحادث فلو اريدت في كلامه ههنا البعدية الذاتية لحصل التخالف بين كلاميه فلا بد ان يراد البعدية الزمانية ليتطابق القولان
وما قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى بعد تقرير الايراد بمثل ما ذكرنا فلا بد ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه فزلة
عن القلم لانه على تقدير ارادة البعدية الذاتية يكون المقسم الحصولي المطلق وهو خلاف ما رامه واجيب عن هذا الوجه بوجهين الاول ان
كلام السيد المحقق في تلك الحاشية مبني على المشهور تابعا للجمهور من ان مورد القسمة هو الحصولي الحادث وكلامه ههنا مبني على التحقيق
من ان المقسم هو مطلق الحصولي ورد بان حواشيه المتعلقة بالحاشية الجلالية متاخرة عن هذه الحاشية بزمان كثير فالاحتمال
للتحقيق ليس الا لما اندرج في تلك الحاشية واما ما في هذه الحاشية فهو في اول النظر وبادي الفكر فانعكس الامر والثاني ان المتبادر من
الحصول الحدوث عرفا فالسيد المحقق حمل كلام المصنف في تلك الحاشية على الحدوث يعني انه اراد بالحصول الواقع في كلامه الحدوث
وجعل علية تخصيص المقسم بالحصولي الحادث للانقسام الى التصور والتصديق وحمل كلامه ههنا على المعنى اللغوي وهو مطلق الوجود ولا منافاة
في ان يقع من عالم واحد في شرح كلام واحد كلامان مختلفان باعتبارين مختلفين ورد بان كون الحدوث مفهوما عرفا من الحصول ممنوع
الا ترى الى قولهم كمالات الواجب حاصلة بالفعل مع انه لا شائبة للحدوث هناك اقول مع قطع النظر عن حديث التبادر لا يرد عليه
منع التبادر لانه لا شك في ان الحصول يستعمل في كلماتهم على معنيين الحدوث والوجود وهذا ظاهر لمن تتبع ومنعه يكاد ان يكون مكابرة لا تسمع
فحمل السيد المحقق كلام المصنف في تلك الحاشية على المعنى الاول وههنا على المعنى الثاني فلا ايراد عليه فتفكر **قوله** بان الصفة آه هذه معارضة
قوية من جانب القائلين بالبعدية الذاتية على الذاهبين الى البعدية الزمانية وتقريرها ان السيد المحقق يدعي المساواة بين الصفة والموصوف
اذا كانا معرفتين صدقا وهذا انما يحصل اذا اريدت البعدية الذاتية فانه ح يكون المراد بالعلم المتجدد الحصولي الشامل للقديم والحادث
وهو بعينه مفاد الصفة التي هي قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فتتساوى الصفة مع الموصوف بخلاف ما اذا اريدت البعدية الزمانية
فانه ح يكون المراد بالمتجدد الحصولي الحادث والصفة شاملة للقديم ايضا فان ما لا يكفي فيه مجرد الحضور عام لكل واحد من القسمين فلا يبقى
التساوي بين الصفة وموصوفها بل تكون الصفة عامة وهو خلاف ما اختاره السيد المحقق في منهيته فلا بد ان يراد البعدية الذاتية
فان قلت المساواة بين الصفة والموصوف المعرفتين بحسب الصدق ليست منه ضرورية كما صرح به جمع من النحاة بل جميعهم وما ذكر وا من
ان صفة المعرفة لا بد ان تكون مساوية او اعم فالمراد به المساواة والعموم في التعريف دون الصدق كما صرحوا به قال العلامة رضي الدين
الاسترابادي في شرح الكافية ينبغي ان تعلم انه ليس مرادهم بقولهم الموصوف اخص او مساو ان يكون ما يطلق عليه لفظ الموصوف من الافراد
اقل مما يطلق عليه لفظ الصفة او مساويا له فان هذا لا يطرد لا في المعارف ولا في المنكرات اما في المعارف فانت تقول جاءني الرجل العالم
وهذا الرجل ولقيت الشيء العجيب واما في النكرات فانت تقول رايت شيئا ابيض وهذه ذات قديمة وواجبة الوجود بل مرادهم ان
المعارف الخمس اعني المضمرات والاعلام والمبهمات وذا اللام والمضاف الى احدها لا يوصف ما يصح وصفه منها بما يصح للموصوف

[1] أي تقسيم المقسم بالحصولي الحادث فإنه الأنكر هناك ١٢ منه مدظله

[2] فإن البداهة والنظرية من مختصات الحصولي الحادث اتفاقاً ١٢ منه مدظله

وان يكن المعارضة ... بان الصفة ... الذي لا يكفي ... ١٩ ... وهو يدعي المساواة بينهما اذا كانا معرفتين ١٢ غلام يحيى رح

منها الا ان يكون الموصوف اخص اى اعرف من صفته او مثلها فى التعريف فقولك الرجل العاقل الثانى فيه وان كان اخص بحسب مدلول
الا انهما من جهة التعريف الطارى متساويان وفى قولك هذا الرجل لفظ هذا اعم من الرجل من حيث انه يصح ان يشار به بوضع واحد الى ما يشار اليه
كان لكن التعريف الاشارى اقوى من تعريف ذى اللام فعلى هذا يختص قولهم الموصوف اخص او مساو بالمعارف انتهى كلامه وفى كتاب رس النحاة
سيبويه اعلم ان المعرفة لا توصف الا بالمعرفة كما ان النكرة لا توصف الا بالنكرة والعلم يوصف بثلثة اشياء بالمضاف الى مثله وبالالف
واللام وبالاسماء المبهمة وذو الالف واللام يوصف بذى الالف واللام وبما اضيف اليه انتهى كلامه ملخصا وفى مفصل النحو للزمخشرى من
حق الموصوف ان يكون اخص من الصفة او مساويا لها ولذلك امتنع وصف المعرف باللام بالمبهم وبالمضاف الى ما ليس معرفا باللام
لكونهما اخص منه انتهى فهذه العبارات وامثالها صريحة فى انه ليس المراد من مساواة صفات المعارف مع موصوفاتها صدقا كيف وهو مخالف
للمعقول والمنقول كما يخفى على من له مهارة فى الفروع والاصول فلا باس لو عمت الصفة على تقدير البعدية الزمانية قلت هب ان دعوى
المساواة وان كانت باطلة فى نفسها لكن السيد المحقق يدعيها ويقول لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان الحادث اعم من الحصولى فيلزم التخصيص
مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر فى موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح فيكون اوصافا
مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص فيكون اوصافا مخصصة لها انتهى فلو حمل كلامه على البعدية الزمانية يلزم فراره على ما عنه فراره
**قوله** اذ المراد آه جواب عن المعارضة بانه ليس المراد من المساواة فى المنهية المذكورة المساواة صدقا من الطرفين بمعنى ان كل ما صدقت عليه
الصفة صدق عليه الموصوف وبالعكس حتى يقال انه على تقدير ارادة البعدية الزمانية وكون المقسم الحصولى الحادث يلزم ان تكون الصفة عامة
فيلزم خلاف ما رامه بل المراد بالمساواة صدقا التى يدعيها المساواة من جانب الصفة فقط وهى بهذا المعنى حاصلة على تقدير ارادة البعدية
الزمانية ايضا لان الصفة تكون عامة من الموصوف عموما مطلقا والعام يصدق على جميع ما يصدق عليه الخاص وان لم يوجد العكس بخلاف
ما لو فسر المتجدد بالحادث فقط فانه تفوت ح هذه المساواة ايضا لان الصفة ح تكون عامة من الموصوف عموما من وجه لاجتماعهما فى الحصولى
الحادث كعلمنا بغير ذواتنا ووجود الصفة بدون الموصوف فى الحصولى القديم وبالعكس فى الحضورى الحادث **قوله** على طريق
عموم المجاز هو عبارة عن استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى فردا منه فالمساواة ههنا مستعملة فى الصدق الكلى سواء كان
من جانب الصفة والموصوف كليهما او من جانب الصفة فقط فاندفع ما اورد من ان المساواة تقتضى الصدق الكلى من الجانبين لكونه من
باب المفاعلة فكيف تراد منه المساواة من الجانب الواحد **قوله** كذا افاد الاستاذ مد الله ظله لا يذهب عليك ما فى هذا المفاد من السخافة فان
ارادة هذا المعنى من عبارة السيد المحقق مما يستنكف عنه العقل السليم ويستنكر عنه الطبع المستقيم والحق ان ما ادعاه السيد المحقق من المساواة الكلية
صدقا وما وجهه المحشى كلاهما سخيفان لا اثر لهما فى كلام النحويين ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر **قوله** ولا يبعد حمل البعد آه هذا
دفع آخر للمعارضة المذكورة من عند نفسه وتقريره ان معنى قول المصنف الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور الذى يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفى وهذا
لا يصدق الا على الحصولى الحادث لان الحصولى القديم لا يصدق عليه انه يوجد فيه الحضور لكن لا يكفى فان الحضور عند الحاسة لا اثر له فى الحصولى
القديم لبراءة العقول الفعالة والواجب تعالى عن شوب الحواس والحضور عند المدرك لا شبهة فى كفايته فلم يوجد هناك حضور لا يكفى
فلم يدخل العلم الحصولى القديم فى الصفة بل اختصت كالموصوف بالحصولى الحادث فلا تفوت المساواة على تقدير ارادة البعدية الزمانية
ايضا بل لو اريدت البعدية الذاتية على هذا التقدير تفوت المساواة لانه يكون المراد بالموصوف العلم الحصولى مطلقا على تقدير البعدية

اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلى من جانب الصفة على طريق عموم المجاز وهو مخفى بما خلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث اذ تفسير الصفة ح عاما من وجه كذا افاده الاستاذ مد ظله ولا يبعد حمل

۲۰

الذاتية والصفة مختصة بالحصولي الحادث بالمعنى الذي ذكرنا وانت تعلم ان هذا الدفع بعيد كل البعد اما اولا فلان المتبادر من قول المصنف الذي لايكفي فيه مجرد الحضور عدم كفاية الحضور فحسب سواء وجد اولم يوجد لا ان يوجد فيه الحضور ولايكفي وحمل الكلام خصوصا في هذا المقام على المتبادر اولى واما ثانيا فلانه قد لايمكن الحضور عند الحاسة في الحصولي الحادث ايضا كادراك الكليات والجزئيات المجردة وحضورها عند المدرك كاف بلاريب فلم يوجد فيها حضور لايكفي وح فيكون قوله الذي لايكفي آه مختصا ببعض اصناف الحصولي الحادث وهو علم الجزئيات المادية ويخرج علم الكليات والجزئيات المجردة عنه كما يخرج الحصولي القديم فيلزم كون الصفة خاصة من الموصوف فان قلت المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنظر الى العالم بان لايكون العالم مانعا عنه وان كانت خصوصية المعلوم كالكلية والتجرد مانعة عنه وهذا الامكان ليس الا في الحصولي الحادث فان الكليات والجزئيات المجردة وان امتنع حضورها عند الحواس لكنه لمانع فيها لا في العالم بخلاف العقول فان المانع هناك من ذواتها لفقدان الحواس فيها قلت ارادة هذا المعنى تكلف على تكلف فان الظاهر ان المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنسبة الى العالم والمعلوم كليهما على ان الممنوع امكان توجيه النفس الحواس الى الكليات والجزئيات المجردة فكما يمتنع هذه عن الحضور عند الحاسة كذلك يمتنع العالم ايضا عن توجيه الحواس اليها والتخصيص تحكم بحت لايقال لانسلم انه لايمكن للحاسة ان تتعلق بالكليات والجزئيات المجردة لم لايجوز ان يكون القصور منها لا منها لانا نقول هذا منع على منع فلا يسمع وفي بحث الحواس الخمسة من الطبعيات غنية عن دفعه واما ثالثا فلانه ان كان المراد بقوله يمكن فيه الحضور ولكن لايكفي ان يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لايكفي فهو صادق على مطلق الحصولي بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم من الحصولي ايضا وان كان المراد به ان يمكن في جميع افراده الحضور ولايكفي فهو غير صادق على الحصولي الحادث كما مر تفصيله ودفعه بعض الناظرين بانا نختار الشق الاول ونقول ما يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لايكفي لا يصدق بالذات الا على العلم الحصولي الحادث واما مطلق الحصولي او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك الا باعتبار تحققه في ضمن الحصولي الحادث فلا يلزم كون المقسم اعم انتهى اقول هذا سخيف جدا فان صدقه على الحصولي الحادث بالذات ايضا غير صحيح اذ لا يصدق عليه الا باعتبار تحققه في صنف من اصنافه وهو علم الجزئيات المادية فالحصولي الحادث والحصولي المطلق والعلم المطلق كلها سواسية في انها لاتتصف بامكان الحضور عند الحاسة الا بالعرض كما لايخفى واما رابعا فلان علوم الافلاك ايضا حصولية قديمة عند بعض المشائين وهناك يوجد الحضور عند نفوسها المنطبعة التي هي كالخيال فينا ولكنه لايكفي للادراك لكونها قوى جسمانية غير مدركة وانما تدركها النفوس الكلية المجردة فقد صدق في العلم الحصولي القديم وجود الحضور وعدم كفايته نعم لو ثبت انحصار العلم الحصولي القديم في علوم العقول لانحصر الامكان المذكور في الحصولي الحادث وهو في حيز المنع قوله ولذا ابان آه قال في الحاشية عطف على قوله ولايمكن المعارضة آه انتهت وتقريره ان دليل المصنف وهو قوله لان التصور حصول صورة الشئ في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا لايدل الا على تخصيص المقسم بالحصولي مطلقا لعدم ذكر الحدوث فيه فلو اريدت البعدية الزمانية ويكون المراد تخصيص المقسم بالحصولي الحادث لم ينطبق الدليل على الدعوى واجيب عن هذه المعارضة بوجوه منها ان المتبادر من الحصول الحدوث فينطبق الدليل على الدعوى ورد هذا الجواب بوجهين احدهما انه لما كان المتبادر من الحصولي الحادث فلا يتم التقريب ايضا لان المقصود تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فقط وثانيهما ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده من انا لانسلم كون التصور هذا النحو من الحصول مما يستدعيه التصديق هذا النحو من الحصولي بل انما يستدعي التصور مطلقا لكونه حكاية ولابد للحكاية من صور تصلح للمطابقة وعدمها واما القدم والحدوث فمن لوازم الهويات لادخل لها في تقويم الماهيات فكون العلم تصورا وتصديقا غير منوط على الحدوث وانت تعلم ما في هذين الوجهين اما في الاول فهو ان المراد من الحصول الحدوث هناك

وكررها بالبابت بينه بدل المصنف بالحصول هو التخصيص الحادث ايضا

١٢ حاصل كلام المصنف ان المقسم يجب ان يكون هو الحصولي الحادث والالم يصح الانحصار فيهما ١٢ غلام يحيى رحمه الله

له اي مولانا عبد العلي نور الله مرقده منه مد ظله

وهو الموجود في ضمن الحصول فالمعنى لان التصور هو حدوث الصورة الموجود في ضمن الحصول والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وما هو الا العلم
الحصولي الحادث فتم التقريب بلا ريب وفي اما في الثاني فهو ان الكلام على تقدير ارادة البعدية الزمانية مبني على ما هو المشهور من ان التصور والتصديق
مختصان بالحصولي الحادث فلا يتمشى هذا الكلام هناك فهذان الوجهان غير واردين عليه نعم يرد عليه ان كون المتبادر من الحصول الحدوث ممنوع
واقول قد ذكرنا سابقا انه لا شك في انه يستعمل الحصول في كلامهم في كلا المعنيين فنقول اذا اردنا البعدية الزمانية لوجوه ظهرت لنا حملنا الحصول
الواقع في كلامه على الحدوث الموجود في ضمن الحصول ولا مضايقة فيه وهذا التقرير احسن من تقرير التبادر ومنها ان المصنف لعله كان يرى
مذهب الشيخ شهاب الدين المقتول في كون علوم المبادي حضورية وينكر علوم الافلاك القديمة فينحصر عنده العلم القديم في الحضوري فلذلك
قال وما هو الا العلم الحصولي الغلا اثر للحصولي القديم عنده ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب ايضا فان كلام المصنف في مواضع شتى من المحاكمات
وشرح المطالع حاكم بان علوم العقول القديمة وعلوم الافلاك القديمة على طريق الحصول ومنها ما ذكره الفاضل المحشي ههنا بقوله لانا نقول آه
وحاصله انهم مع اتفاقهم على ان التصور والتصديق قسمان للحصولي الحادث عرفوا التصور بحصول صورة الشيء في العقل فدل ذلك على انهم ارادوا
بالعقل في تعريفه الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير وح يختص التصور بالحصولي الحادث قطعا والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا
فيتم التقريب بلا كلفة **قوله** لان التصور آه هذا دليل لقوله لم يصح الانحصار وحاصله انه لو عمم المقسم من الحصولي الحادث وجعل المقسم مطلق الحصولي
لم يصح انحصار المقسم في التصور والتصديق لان التصور لا يوجد في الحضوري لعدم الحصول ولا في الحصولي القديم لعدم صدق حصول الصورة في العقل
هناك بناء على انه على تقدير تعميم المقسم لم يصح انحصاره فيهما هذا ومن العجائب ما قال بعض الناظرين انت تعلم انه على تقدير تعميم المقسم المقصود
انما هو انحصاره في التصور والتصديق وهو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وهذا يشمل
الحادث والقديم نعم لو كان المقصود انحصاره في البديهي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلق الحصولي وهو ممنوع انتهى ووجه العجب
ظاهر مما قررنا آنفا فان المحشي قد بين في ما سياتي ان المراد بالعقل في تعريف التصور هو النفس فيختص التصور والتصديق بالحصولي الحادث
قطعا فلم يشمل التصور والتصديق الحادث والقديم على هذا التقدير فات المقصود **قوله** لان التصور هو حصول الصورة في العقل هذا من
المسامحات المتداولة فان العلم على الاصح من مقولة الكيف فحقيقته الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لا حصول الصورة وايضا يخرج منه العلم
بالجزئيات المادية فان صورها على الصحيح انما تحصل في الحواس الباطنة لا في العقل وقد قوي هذا الايراد بتحقيق الفاضل المحشي من ان المراد بالعقل
هو النفس فتدبر **قوله** والتصديق لا بد له سواء كان بحسب الشرطية كما هو منسوب الى الامام او بحسب الشرطية كما هو المختار ويرد ههنا ان توقف
التصديق على التصور الذي هو كذا ممنوع الا ترى الى التصديق انا موجود فان تصور الموضوع فيه مفقود لكون علم النفس بذاتها حضوريا وسيطلع
على دفعه في ما سياتي فانتظره مفتشا **قوله** واما الثاني فلان المتبادر الخ اقول ان اراد ان المتبادر المتعارف مطلقا من لفظ العقل هو النفس
فغير صحيح لان المتبادر من العقل في مبحث الالهيات هو العقل الفعال وفي مبحث الطبيعيات هو النفس وان اراد ان المتبادر منه في هذا التعريف
هو النفس فممنوع عند الخصم القائل بكون علوم المبادي ايضا تصورية وتصديقية وقال بعض الناظرين ما ذكره المحشي ههنا مخالف لما ذكره
الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذهن بمقابلة الخارج وهو يعم المشاعر كلها انتهى اقول السيد المحقق هناك
لم يجزم بكون المراد بالعقل الذهن بل استبعده وصدره بعنوان لا يبعد الدال على البعد والفاضل المحشي ههنا يدعي التبادر فلا منافاة بينهما فان
السيد المحقق لا ينكر التبادر والفاضل المحشي لا ينكر امكان ارادة الذهن على سبيل البعد فانصف **قوله** كيف والجمهور اجمعوا آه

لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه والحضوري وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا التحديد اما الاول فلا انتفاء الحصول فيه واما الثاني فلان المتبادر من العقل هو الجوهر المتعلق بالبدن

٢٢

[marginal note, partly illegible] فيه اشارة الى تزييف قول من قال بان التصور والتصديق يختصان بالحصولي الحادث صور الجزئيات المادية ايضا تحصل في النفس منه مد ظله

قد عرفت انه لا اعتداد بما عليه الجمهور بعد ما طلع نير التدقيق من افق المنور وقال بعض الناظرين انعقاد هذا الاجماع انما هو في
زعم المحشي والشارح والا فالمحققون كلهم اجمعوا على ان مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم انتهى
اقول لا ريب في ان اجماع الجمهور على تخصيص المقسم بالحصولي الحادث واجماع المحققين على تخصيصه بمطلق الحصولي ولا منافاة بين هذين
الاجماعين فاجماع المحققين على امر واجماع الجمهور على امر آخر والسيد المحقق والفاضل المحشي انما يدعيان اجماع الجمهور لا اجماع المحققين الذين
هم قليلون بالنسبة اليهم **قوله** ولذا شنع المحشي آه حيث قال بعد نقل كلام الدواني ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه على خلاف ما
عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له لا يتم لان الاشكال
انما هو في طريان الذهول والنسيان على تصديق الكواذب من حيث هو تصديق انتهى وقد عرفت ما عليه فتذكر وقال بعض الناظرين حاصل
تشنيع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة بتصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم
لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا انتهى ولعمري هذا ليس بحاصل للتشنيع كما لا يخفى على من لاحظ العبارة التي نقلناها ولا ندري من اين
اخذ هذا ثم قال هذا البعض انت تعلم ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات اللفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القديمة تصورات
وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا انتهى وهذا من قبيل بناء الفاسد على الفاسد **قوله** فلو لم يتبادر آه قد يعارض بانهم
لا يذكرون في تعريف الحصولي القديم مفهوما آخر فلو لم يعمم العقل في هذا التعريف لكان بحثهم ناقصا وهو بعيد عنهم **قوله** حيث لم يوجد آه
اقول فيه اما اولا فهو ان المصنف كما لم يوجد في كلامه ما يومي الى مخالفة الجمهور كذلك لم يوجد في كلامه ما يومي الى الموافقة فعند تساوي
الطرفين لا بد من مرجح يرجح احدهما وموافقة التحقيق الحقيق بالقبول ترجح حمل كلامه على البعدية الذاتية لئلا تلزم متابعة الجمهور في القول
الباطل ومخالفة اهل التحقيق بلا ضرورة داعية اليه واما ثانيا فلان عبارة شرح المطالع تومي الى الموافقة مع اهل التحقيق وهذا القدر
يكفي وما قال بعض الناظرين معترضا على المحشي هذا الادعاء عجيب ولعله لم يتيسر له الرجوع الى كتب المصنف انتهى ففيه انه لا يخلو اما ان يكون هذا
الناظر قد اطلع على ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين في شيء من تصانيفه او لا فعلى الثاني الايراد بهذا النمط خارج عن شان المحصلين
وعلى الاول يلزم عليه بنسبة توجيه الكلام بما لا يرضى قائله الى السيد المحقق فانه قد حقق قبيل هذا القول ان المحمل الصحيح لكلام الشارح هو البعدية
الزمانية ولما وجد ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين لم يصح حمل كلام السيد المحقق على ما لا يرضى عنه المصنف فانظر بنظر الانصاف
**قوله** وانما اكتفى في نفي الدين آه دفع لما يقال لو كان مقصود المصنف تخصيص المقسم بالحصولي الحادث بارادة النفس من العقل لاخرج الحصولي
القديم ايضا كما اخرج الحضوري ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع سخيف جدا فان الحضوري والحصولي القديم متغايران نوعا فكيف توجد المقايسة
بينهما في الاحكام على ان خروج العلم الحضوري من المقسم متفق عليه انما الخلاف في الحصولي القديم فذكر المتفق عليه وترك المتنازع فيه احالة على الفطرة
الوقادة بعيد عن الفطرة الوقادة **قوله** انحصار الشيء في الاعم آه جواب سوال مقدر تقرير السوال انه لو كان مراد السيد المحقق البعدية الزمانية
وكان المقسم الحصولي الحادث كما حققه المحشي كان الواجب عليه ان يقول وما هو الا العلم الحصولي الحادث ليفيد انحصار المقسم في العلم الحصولي الحادث
مع انه جعل الانحصار في الاعم من المقسم حيث قال وما هو الا العلم الحصولي فهذا يقوي البعدية الذاتية ليكون المقسم مطلق الحصولي وحاصل الجواب
ان المطلوب ههنا وان كان انحصار المقسم في الاخص الذي هو الحصولي الحادث على تقدير ارادة البعدية الزمانية لكن انحصار الشيء في الاعم
لا ينافي انحصاره في الاخص فان الخاص لا يوجد بدون العام فيصح الانحصار في الاعم ويندفع الايراد ولا يخفى عليك ما فيه فان انحصار الشيء في الاعم

وان كان غير مناف لانحصاره في الاخص الا انه لا يستلزمه ايضا وهذا مقام تعيين المقسم وتمييزه ولم يحصل ولبعض الناظرين ههنا كلمات مبناها على فهم ان غرض المحشي ههنا ان انحصاره في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم وهو عكس صريح لغرضه فلا تلتفت اليه وسنطلعك على تحقيق الحق في هذا المبحث في تعليقة على حدة **قوله** والفائدة آه جواب دخل مقدر تقرير الدخل انه على تقدير كون المقصود ان المقسم هو الحصولي الحادث كان الظاهر ان يقول وما هو الا العلم الحصولي الحادث فاي فائدة في ترك ما هو المقصود وجعل الانحصار في الاعم وتحرير الدفع ان الذي بعثه عليه هو موافقة كلام المصنف فان نظم المتن بظاهره يدل على ان المقسم هو الحصولي والمقصود هو الحصولي الحادث فاراد السيد المحقق موافقة نظمه لنظمه ولا يخفى عليك ما فيه فان الموافقة في ما يخل بالمقصود في قوة الخطاء عند المحصلين **قوله** واذ العلم المتعلق آه دفع لا يراد يرد ههنا وهو ان العلم المتحد بالمعنى المذكور يصدق على علم الصورة العلمية فانه علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفها لان علم الصورة عينها وهي لا توجد الا بعد وجود العالم فيلزم ان يدخل علمها في المقسم مع انه حضوري بالاتفاق لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها[1] حضوري وحاصل الدفع انه ان اراد الناقض بمورد النقض علم مصداق الصورة فهو ليس بكلي له افراد بل هو جزئيات متعددة كعلم صورة زيد وعلم صورة عمرو وغيرهما وقد علمت ان المراد من قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ليس الا العلم الكلي كما يفصح عنه قوله كل فرد فلا نقض به وان اراد علم مفهوم الصورة فهو علم حصولي داخل في المقسم لا يرد النقض به ايضا فان العلم الحضوري لا يكون الا بما يكون حاضرا عند المدرك ولا يحتاج في تحصيله عنده الى واسطة وظاهر ان الحاضر عند النفس انما هو الصورة الجزئية فيكون علمها حضوريا لا مفهومها فانه كلي ولا حضور للكليات عند المدرك الا بواسطة فيكون علم النفس بها حصوليا ولا يخفى عليك ان في هذا الجواب من الوهن فان العلم الحصولي ايضا ليس بكلي بل هو جزئيات متعددة كصورة زيد وصورة عمرو والى غير ذلك والقول بان الصور العلمية وان كانت جزئيات لكن القدر المشترك بينها كلي مشترك فانه يوجد القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا فيرد النقض به لا محالة والفرق بانه وان وجد القدر المشترك بينها لكنه عرضي لها لكونها انواعا متخالفة غير صحيح لان العلم الحصولي والحضوري متحدان ذاتا واعتبارا فان كان القدر المشترك بين العلوم الحضورية عرضيا يكون القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضا كذلك وقال بعضهم قد ثبت في محله ان لا حضور للكليات انما الحضور للاشخاص فالقدر المشترك بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل حصولي ورده بعض الناظرين بانه ان اريد بعدم كون القدر المشترك بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حضوريا انه ليس منشأ للانكشاف فمسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس علما حصوليا ايضا بهذا المعنى اذ الكلي بما هو كلي ليس بقائم في الذهن بل العلم الحصولي بمعنى منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية وان اريد به ان العلوم الخاصة المتعلقة بالصور العلمية ليست افرادا لهذا المفهوم الصادق هو عليها صدقا عرضيا والعلوم الحصولية افراد للمفهوم الكلي المشترك فلا يخفى بطلانه والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم كما انه ليس علما حضوريا بمعنى انه ليس منشأ الانكشاف كذلك ليس علما حصوليا ايضا وكما يصح اطلاق العلم الحصولي على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افراده القائمة بالعالمين علوم حصولية كذلك يصح اطلاق العلم الحضوري على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا بهذا الاعتبار انتهى اقول علم كل واحد واحد من المعلومات الحصولية الجزئي خاص والقدر المشترك بين علومها عبارة عن علم القدر المشترك بين هذه المعلومات وهو لا يكون الا مفهوما كليا كمفهوم ما لا يكفي فيه مجرد الحضور ونحو ذلك فعلمه ايضا يكون كليا بمعنى انه يصدق على كل واحد واحد من العلوم الخاصة فان علم الكلي يكون كليا بالنسبة الى علم جزئي وان كان هو ايضا جزئيا متشخصا في الذهن مثلا علم الانسان

[1] اي الانتزاعية فان علم النفس بصفاتها الانتزاعية حصولي قطعا فان مدار العلم الحضوري على حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرك والصفات الانتزاعية لا تكون حاضرة عند النفس بلا واسطة منه مد ظله

بانه حیوان ناطق وان کان صورة شخصیة فی نفسها لکنها تصدق علی صورة زید وعمرو وبکر وغیرها ومن ثم تسمعهم یقولون علم الکلی
علم اجمالی بالجزئیات وکذلک علم کل واحد واحد من الصور العلمیة الخاصة حضوری والقدر المشترک بینها عبارة عن علم القدر المشترک بین
تلک الصور الخاصة کمفهوم الصورة ونحوه اذا تمهد لک هذا فنقول القدر المشترک بین العلوم الحصولیة الخاصة الذی هو علم للقدر المشترک
بین المعلومات الحصولیة علم حصولی لا محالة ویصدق علیه انه یتحقق کل فرد منه بعد تحقق موصوفه ای فرد فرد من افراد العلوم الحصولیة
الخاصة وکذلک القدر المشترک بین العلوم الحضوریة الذی هو عبارة عن علم القدر المشترک بین المعلومات الحضوریة ایضا حصولی لکونه
ادراکا للکلی ویصدق علیه انه یتحقق کل فرد منه بعد تحقق موصوفه فلا تتحقق مادة النقض اصلا فان القدر المشترک بین العلوم الحضوریة علم حصولی
داخل فی قوله یتحقق فرد منه بعد تحقق موصوفه واما کل واحد واحد من الحضوریة فهو شخصی خارج بقید الکلی وهذا هو غرض المجیب المصیب فلا یرد
علیه ما اورده المورد اصلا والذی وقعه فیه ظنه ان علم القدر المشترک ایضا جزئی حقیقی غیر شامل لغیره کعلم الجزئی الحقیقی والعجب منه قوله لکن القدر
المشترک بین هذه العلوم لیس علما حصولیا بهذا المعنی الخ فانه لو لم یکن القدر المشترک علما حصولیا لم یبق قدرا مشترکا بین العلوم اذ لا بد
للقدر المشترک من الصدق علی افراده ولعله ظن ان القدر المشترک بین العلوم الحصولیة هو نفس الماهیة الکلیة المشترکة بین المعلومات الحصولیة
ولیس کذلک بل هو علم تلک الماهیة وهو وان کان صورة شخصیة لکنها تتضمن الصور الحصولیة التی تحتها کما لا یخفی علی من له ادنی فکر واعجب
منه قوله وکما یصح اطلاق العلم الحصولی علی القدر المشترک آه فانه لما لم یکن القدر المشترک بین العلوم الحصولیة والمشترک بین الحضوریة علما حقیقة
فکیف یطلق علیه العلم واطلاقه علیه بواسطة افراده القائمة بالعالمین واسطة فی العروض باطل قطعا فافهم فان المقام مما یعرف ویُنکر

**قوله** وما قیل ان المراد بالفرد الفرد النوعی قال فی الحاشیة القائل معاصر الاستاذ انتهت وحاصل ما قاله ان المراد بالفرد الواقع فی قوله
یتحقق کل فرد منه بعد تحقق الموصوف هو الفرد النوعی فلا یصدق الا علی العلم الحصولی لان له افرادا نوعیة کالتصور والتصدیق یتحقق
بعد تحقق الموصوف لا علی علم الصورة العلمیة الذی هو علم حضوری لانه لیس له فرد نوعی وانما له فرد شخصی ورد هذا الجواب بوجوه کلها مخدوشة
منها ان المتبادر من الفرد هو الفرد الشخصی فارادة النوعی بلا قرینة صارفة لیست مستحسنة وفیه انه لو سلم التبادر تکون الکلام صحیحا علی
تقدیر ارادة الفرد النوعی بلا کلفة قرینة صارفة ومنها انه ان اراد انه لیس له فرد کلی مطلقا فممنوع اذ له افراد کلیة ایضا کعلم الصورة الانسانیة
وعلم الصورة الفرسیة وغیرهما وان اراد انه لیس له فرد کلی یکون نوعا حقیقیا له ویکون هو جنسا له لکونه عرضیا لافراده لا جنسا لها
فمسلم لکن لیس للعلم الحصولی ایضا فرد کذلک اذ العلم مطلقا عرضی لافراده لانه محمول علی مقولات متباینة فلا یصدق علی مطلق الحصولی
ایضا انه علم کذلک وفیه ان الکلام ههنا مبنی علی مذهب القوم وهم قائلون بکون العلم الحصولی جنسا وکون التصور والتصدیق نوعین
متباینین منه واستدلوا علیه بتخالف اللوازم وادعی بعضهم فیه الضرورة واحاله بعضهم الی الوجدان السلیم ولم یقولوا مثله فی العلم
الحضوری ومنها ان العلم الحضوری یتحد مع الحصولی فاذا کان للحصولی افراد نوعیة تکون لعلمها ایضا بالطریق الاولی وفیه ان العلم الحضوری
هو علم الصورة الشخصیة ولیس لها افراد نوعیة وانما هی لمطلق الصورة وعلمها لیس بحضوری ومنها ما اورده الفاضل الخیرآبادی[له] من انه
علی تقدیر ارادة الفرد النوعی من الفرد یلغو قید کل فرد اذ لیس لعلم الصورة فرد نوعی وفیه ان المتبادر من هذا التقریر ان قید کل فرد لاخراج
علم الصورة العلمیة ولیس کذلک بل هو لاخراج الحضوری کما عرفت ومنها انه لو کان للعلم الحصولی افراد نوعیة لکان للتصور والتصدیق ایضا
افراد نوعیة لصدق المقسم علی الاقسام والتالی باطل فالمقدم مثله وفیه ان هذه الصفة یجوز ان تکون من مخصصات المقسم فلا یلزم صدقها

وفیه بحث لان المراد بالفرد الفرد النوعی لیس لعلم الصورة العلمیة فرد نوعی وانما له فرد شخصی ١٢ غلام یحیی ادام

٢٥

له ای المولوی فضل امام الخیرآبادی رحمه الله منه مدظله

على الاقسام ومنها ما ذكره الفاضل المحشي فيما سياتي وحاصله ان هذا الجواب يبتنى على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي له افراد وليس كذلك
لما مر ان النقض لا يرد الا بعلم الصورة الخاصة وهو ليس بكلي وفيه ان الجواب مبنى على سبيل التنزل كانه قال علم الصورة العلمية ليس بكلي ولو سلم
فالمراد بالفرد الفرد النوعي ولا فرد له كذلك وانما له افراد شخصية **قوله** وان المراد بالبعدية المذكورة آه جواب ثان عن اصل الايراد وتقريره ان المراد
بالبعدية المذكورة في قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه انما هي البعدية الذاتية اي ان يكون مقتضى طبيعة نفس ذلك البعد وهذا انما يتحقق في الصورة
العلمية التي هي علم حصولي فانها بنفس طبيعتها تقتضي التاخر عن العالم بخلاف علم الصورة العلمية فانه انما توجد فيه البعدية بالنظر الى اتحاده مع الصورة
التي هي علم حصولي لا بالنظر الى نفس ذات العلم الحضوري والا لكان كل فرد منه متحققا بعد تحقق موصوفه فلا تصدق هذه البعدية عليه ولا يذهب
عليك ما في هذا الجواب من لغوية قول السيد المحقق كل فرد وقوله والعلم الحضوري آه فان الحضوري على هذا التقدير يخرج من لفظة بعد لفقدان البعدية
المذكورة فيه فلا حاجة الى اخراجه بقوله كل فرد ولا الى قوله والعلم الحضوري وان كان بعض افراده كعلم الصورة العلمية آه واما ما اورده الفاضل المحشي
على هذا الجواب فمدفوع كما ستقف عليه **قوله** اما الاول فلا ابتنائه آه هذا ممنوع كما عرفته **قوله** فكما لا مداخلة الخ فهم بعض الناظرين تبعا لجماعة
من المحشين ان الفاضل المحشي يدعي بانه لا مداخلة لوصف الحصولي في اقتضاء الصورة البعدية وحاصله ان طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري
واحدة فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية المعلوم عن العلم في الصورة العلمية كذلك لا مداخلة له في البعدية في علمها الحضوري
لاتحادهما فاورد على المحشي ما تلخيصه انه ان كان وجه عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة انه لو اقتضى هذا الوصف
البعدية في الصورة لاقتضى وصف الحضورية ايضا البعدية في علم الصورة بناء على ان الحاضر والحاصل شيء واحد بالذات وبالاعتبار مع
ان وصف الحضورية لا مدخل له في هذا الاقتضاء والا لكان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه ففيه ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما
كان للصورة العلمية وكذا لعلمها اعتباران كونها مبدأ الانكشاف نفسها وكونها مبدأ لانكشاف غيرها وكانت الصورة بالاعتبار الاول
حضوريا وبالاعتبار الثاني حصوليا فلا يلزم من مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة مداخلة وصف الحضورية في اقتضائها
وان كان غرضه ان الصورة العلمية من جهة كونه علما حصوليا غير متاخرة ولا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية اصلا كما ينطق به ظاهر
كلامه فلا تخفى سخافته اما اولا فلانه صرح المحشي في فواتح الحواشي ان وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه ممتنع وهو صريح في مدخلية وصف الحصول واما
ثانيا فلان العلم لا ريب في انه عرض والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد
العلم الحصولي الا بعد وجود الموصوف فلوصف الحصولية مدخل في هذا التاخر واما ثالثا فلان الصورة متاخرة عن الموصوف بنفس ذاتها باعتراف
المحشي ايضا وانما تاخرت عنه بنفس ذاتها لكونها حصوليا هذا تلخيص ما اورده بعبارات طويلة بعد حذف الزوائد واقول مع قطع النظر عما في
هذا الكلام من وجوه الخلل ان هذا كله مبني على زعم ان الفاضل المحشي يدعي عدم مداخلة وصف الحصولي في اقتضاء البعدية ويعترف به وهذا
الزعم وقع بسبب الغفلة عن سياق الكلام فلا تلتفت اليه والصواب ان يقال بانه لا يدعي عدم مدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية
حتى يرد عليه ما اورد بل هو يعترض على المجيب حسب زعمه فحاصل كلامه على سبيل البسط ايرادا على المجيب القائل بان بعدية الصورة ذاتية وبعدية
علمها ليست كذلك هو انه لا يخلو اما ان تكون لوصف الحصولية مداخلة في اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف عند المجيب او لا تكون فان كان الاول يلزم ان لا تكون بعدية الصورة
ايضا ذاتية بل بواسطة كونها حصوليا وهو خلاف ما زعمه المجيب وان كان الثاني كما يفهم من تقرير الجواب فنقول كما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية الصورة
عن العالم عندك كذلك لا مداخلة له في علم الصورة العلمية الذي هو عينها لاتحاد طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري فتكون البعدية في الصورة وعلمها كليهما بلا واسطة

او ان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى نفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصوليا ليس بسببها الا الاول فهو مبتنى على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية

٢٦

فلا يصح ما ادعاه المجيب من ان الصورة علمها بواسطة كونها حصولياً والبعدية في الصورة بالذات وعلى هذا التقرير لا يرد على الافاضل المحشي شيء مما ذكره هذا

الناظر لان المحشي لا يقول بعدم المداخلة بل اورد على المجيب تشقيقاً لكن لما كان الظاهر من كلام المجيب هو الشق الثاني ذكره دون الاول فاحفظه ونظمه

في سلك الدرر المنثورة في هذه التعليقات وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو ذو الفضل والهبات **قوله** فليتامل قد ذكرنا ما في دفع الجواب

الاول وآما ما في دفع الثاني فهو ما قيل ان للمجيب ان يقول نختار الشق الثاني من انه لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف

بل ذاتها من حيث هي هي تقتضي البعدية لكن فعل المورد فكذلك لا يكون له دخل في اقتضاء بعدية علم الصورة ممنوع والفرق بين وتمامه ينبغي

ان يعلم انه قد اجيب عن اصل النقض بوجوه اخر ايضا احسنها ما قيل ان المراد بالعلم في حد العلم المتجدد القسم الاولي للعلم والعلم المتعلق بالصورة العلمية

ليس بقسم اولي واضعفها ما قيل انه قد اشتهر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري والحضوري خارج عن المقسم اتفاقا فبهذه الشهرة يعلم المتعلم

خروج علم الصورة عن المقسم قال بعض الناظرين الصواب في تقرير كلام الشارح ان يقال معنى قوله يتحقق كل فرد منه آه ان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الانكشاف فيه

ملزوما للبعدية بالزمان وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث ونحو العلم الذي يكون بنفس الحضور ليس طريق الانكشاف فيه ان يتاخر كل فرد منه عن موصوفه بعدية بالزمان

انتهى اقول هذا التقرير ليس بصواب فانه مع كونه مبنيا على البعدية الزمانية التي هي ليست محلا صحيحا كما حققناه من قبل لو حببت توجيه قوله كل فرد فافهم فانه دقيق اعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال

**قوله** فليس التخصيص آه توضيحه على ما هو ظاهر كلام المحشي ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما يكون مرة بعد اخرى من حيث اللفظ لا من حيث المعنى

واللازم على تقدير ارادة الحصولي الحادث من المتجدد انما هو الثاني لا الاول لان اللفظ آه واحد وهو المتجدد وهذا مما لا يهرب عنه السيد المحقق بخلاف

ما اذا فسر المتجدد بالحادث فقط فانه يلزم هناك التخصيص مرتين بحسب اللفظ وهو شنيع عنده فلذلك هرب منه في المنهية والقول بان التخصيص مرة

بعد اخرى مهروب عنه مطلقا سواء كان من حيث اللفظ او المعنى واللازم ههنا التخصيصان مرة واحدة كما صدر عن بعض الناظرين مما لا يقبله

العقل والنقل وستطلع على تحقيقه في تعليقة مستقلة ان شاء الله تعالى **قوله** اي صادقة معا صدقا كليا دفع لما يقال لو كان مورد القسمة

الحصولي الحادث بارادة البعدية الزمانية لم يصح قول السيد المحقق في المنهية واوصافها مساوية لها بان المراد بالمساواة صدق الصفة

على الموصوف صدقا كليا بمعنى انه كلما تحقق الموصوف تحققت الصفة سواء وجد العكس ولا وهذا النحو من المساواة موجودة على هذا

التقدير ايضا ولا يخفى على الفطن ان كلام الفاضل المحشي والسيد المحقق في هذا المقام مما لا ينبغي ان يصغى اليه كما نبهناك عليه سابقا

**قوله** فهو اعرف والاخص بخلافه اعلم انه استدل بهذه المقدمة من قال بان الوجود لا يرسم فان الوجود اعم المفهومات وكل اعم فهو

اقل شرطا ومعاندا لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له دون العكس فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص

وكل ما يكون كذلك يكون ارتسامه في النفس اسرع واكثر لان الفيض من المبدأ الفياض عام والنفس قابلة فاذا وجد الفاعل والقابل

ولم يتوقف الفيض الا على اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه فما كانت شرائطه وموانعه اقل يكون فيضه من المبدأ وقبول النفس له اسرع ثبته

فثبت ان الوجود اعرف المفهومات واسرعها حصولا الى النفس فكيف يرسم بمفهوم آخر لان من شرائط التعريف كون المعرف اجلى وهو

يكون مفقودا آه واعترض عليه في المواقف وشرحها بتحريره ان قولكم الفيض عام مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع

الشرائط ورفع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها عندنا مستندة الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم الخاص دون العلم بالعام وذلك

بان لا يكون لعلم الاخص ولا العلم الاعم شرائط او تكون لهما شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم

الكثرية في وقوع علم الاعم واسرعيته حتى تثبت به عرفية علم الاعم آما على الاول فلان منشأ استبعاد تحقق الكثرية عدم الاخص من علم الاعم انما

له هذا التقرير ماخوذ من حواشي المولوي محمد اشرف رح ١٢ منه مد ظله

له قد وقع بهذا الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء تشنيع على من ظن شيئا اعرف منه اشد تشنيع ١٢ منه مد ظله

هو الشرائط واذا انتفت فيجوز ان يوجد علم الاخص اكثر من علم الاعم واما على الثاني فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط دبدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك لكون المبدأ

الفياض مختارا والشرائط عادية لايتوقف عليها المشروط وقال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بعد ذكر هذا التحرير وبه يندفع ما يتراءى في ردده من ان المشروط

قلما يتخلف عن شروطه الغير الحقيقية المفروض ان شروط العام بعض من شروط الخاص فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف

من الخاص وذلك لان علم العام والخاص مع شرائطهما اكثر عن علمهما بدونهما ومن عدم علمهما معا لكن يجوز ان لاتكون لهما شرائط دتكون علم الخاص

معها وبدونها اكثر من علم العام كذلك فليتامل انتهى كلامه ووجه التامل ان المدعى على تقدير كون الشرائط عادية الاعرفية بحسب الظاهر

الغالب في الوقوع فتجويز كون العلم المخالف للعادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر وليس الغرض من كون الاعم اعرف اعرفيته

على جميع التقادير انما المقصود اعرفيته بحسب الظاهر الغالب فان شروط العام ومعانداته تكون اقل في الاكثر من شروط الخاص ومعانداته

فتكون لعلمه طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي ههنا ونسبه الى السيد المحقق ومن ههنا ظهر ان قول

بعض الناظرين معترضا على المحشي انهم وان قالوا ان الاعم اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حواشي شرح المواقف فتوجيه كلامه بانه يزعم كون

الاعم اعرف من الاخص احسان عليه من دون امتنان منه انتهى مما لاينبغي ان يصغى اليه **قوله** والصفات الموضحة لابد من ان لاتكون

خبر ١٢

ادون من موصوفاتها في التعريف سواء كانت مساوية لموصوفها او اعم ولو كانت اخص من الموصوف يلزم عدم كونها موضحة اذ

ح تكون الصفات اخفى والموصوف اجلى وفيه ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده بانه بعد تسليم كون الاعم اجلى غاية ما يلزم كون الصفة اخفى

من الموصوف وهذا غير ضار في التوضيح لجواز ان يحدث الوضوح من مجموع الموصوف والصفة فوق الوضوح الذي في الموصوف

وحده سواء كان هذا الوضوح حادثا من الصفة نفسها او من الموصوف صرح به بعض ثقات العربية انتهى واجاب عنه بعض العلماء

بان التوضيح بهذا المعنى وان صرح به البعض لكن لم يصرح به اكثر اهل العربية الا ترى انهم صرحوا في بحث عطف البيان بانه لايلزم

من كون التابع موضحا ان يكون اوضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما ايضاح لم يحصل من احدهما ولم يصرحوا به في

مبحث النعت فاختيار قول البعض وترك اقوال الاكثرين مما لاتخفى كلفته انتهى وانت تعلم ان اول هذا الكلام يناقض آخره فانه

لما لم يصرح اكثر اهل العربية في باب النعت وصرح به البعض وجب الاخذ به نعم لو ذكر الاكثر خلاف ما ذكره بعض الثقات لكان للايراد وجه

كما لايخفى **قوله** فتدبر اشارة الى ما يلزم في المقام من التعسفات الشنيعة كما مر ذكرها **قوله** حيث لم يقل آه ذكر الشيخ عبد القاهر في

دلائل الاعجاز ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد بوجه ما يتوجه النفي الى ذلك التقييد وكذا الاثبات وجملة الكلام انه ما من كلام

فيه امر زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء او نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام وهذا مما لاسبيل الى الشك فيه انتهى كلامه

وتوضيحه ان الكلام ايجابيا كان او سلبيا اذا اشتمل على امر زائد على اصل الاثبات والنفي فهو الغرض الخاص من الكلام وهو المورد للاثبات

والنفي فاذا قلت جاءني زيد راكبا فالمقصود بالاخبار والاعلام هو مجيئه راكبا لانفس مجيئه والا لغا قيد الركوب واذا قلت ما جاءني

زيد راكبا فالمقصود بالنفي هو نفي مجيئه راكبا لانفي مطلقه فيصدق بمجيئه غير راكب ايضا فانه لو كان المقصود نفي المجيء مطلقا لم تبق

لزيادة قيد الركوب فائدة معتدة بها وقس عليه لكن هذا كله بحسب الاكثر والا فقد يتعلق النفي في الكلام المقيد بالقيد والمقيد جميعا كما في

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وكذا في الاثبات اذا تمهد لك هذا فنقول حاصل الكلام ههنا انه قال المصنف

الذي لايكفي فيه مجرد الحضور ولم يقل الذي لايكون فيه الحضور مع كونه اخصر فاورد النفي على كفاية الحضور لا على نفس الحضور فيكون المقصود نفي كفاية الحضور في الحصول وهو على

الصفات الموضحة لابد لها من ان لاتكون ادون من موصوفاتها في التعريف فتدبر

**قوله** فيه اشارة الى ان الشيخ الخبيث لم يقل لايكون فيه الحضور مع كونه اخصر ففيه اشارة الى ان توجه اشارة العبارة على ذلك ٢٨

مد ظله ١٢ اي مولانا عبد العلي نور الله مرقده ١٢ منه مد ظله

مد ظله ١٢ اي المولوي تراب علي

سح ١٢ منه مد ظله

[illegible]

نحوين اما ان لايكون الحضور طائفا واما ان يكون الحضور ولكن لا يكفي فيكون اشارة الى ان المعلوم في العلم الحصولي قد يكون حاضرا
ولا يكفي وبه يظهر وجه اختيار قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور على قوله الذي لا يكون فيه الحضور وهو ان الاول يشمل فائدة لا يشملها
الثاني فكان احرى بالاختيار لا يقال قد يكون النفي في الكلام المقيد لنفي القيد والمقيد جميعا كما مر فيحتمل ان يكون كلام المصنف
ههنا من هذا القبيل فلا يفيد ما ذكر لانا نقول ورود النفي على المقيد والقيد جميعا في بعض المواضع انما هو بحسب ما يوجد من القرينة الصارفة
عن وروده على القيد فقط والا فالاصل هو الاصل كما يشير اليه كلام الشيخ عبد القاهر وههنا وجه آخر ايضا للاشارة المذكورة وهو ان
قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور سالبة وصدقها اما بسلب الموضوع راسا او بسلب المحمول عنه فعدم الكفاية في الحصولي
اما بانتفاء الحضور واما بسلب الكفاية عنه لا يقال اذا كان الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد الحضور فالحضوري ما يكفي فيه مجرد الحضور فقط وهذه
موجبة تستدعي وجود الموضوع وقد تقرر في مقره ان العلم الاجمالي له تعالى قبل وجود الممكنات حضوري وستطلع على تحقيقه مع انه لا حضور
فيه للمعلوم فضلا عن الكفاية لانا نقول المقتضي للحضور هو الحضوري بمعنى الحاضر عند الذات المدركة والذي بمعنى مبدأ الانكشاف كعلم الباري
الاجمالي فهو لا يقتضيه كذا قيل وفيه ما فيه فان عبارة المصنف قاضية بان علم الباري تعالى الاجمالي مما يكفيه مجرد الحضور حيث
مثل المنفي بعلم الباري تعالى لم يقيده بنفسه والتحقيق ان يقال ان حضور الممكنات موجود في العلم الاجمالي ايضا فانه ليس منشؤه الا
اطوار وجوده الحقيقي لجميع الممكنات وكون ذاته مرآة لجميع ما سواه فالممكنات كلها حاضرة عنده بحضور ذاته فافهم فانه دقيق وستسمع مني
ما ينفعك لهذا المقام عن قريب ان شاء الله تعالى قوله اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاسة لبسط المرام انه لا يخلو اما ان يراد بالحضور
الواقع في قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك او الحضور عند الحاسة او الحضور عندهما معا او الحضور المطلق على طريقة
موضوع الطبيعة او مطلق الحضور على طريقة المسماة القدمائية ولا يصح واحد منها الا الاخير اما الاول فلانه ح يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه
مجرد الحضور عند المدرك وهذا خلاف الواقع فان الحضور عند المدرك كاف للانكشاف قطعا ولهذا قالوا ان النفس لا تحتاج في علمها بذاتها
وصفاتها الانضمامية الحاضرة عندها الى تحصيل صورة لان حضورها عند المدرك كاف في الادراك واما الثاني فلانه وان صح ح معنى
هذا القول لانه يكون معناه ح الذي يكون فيه الحضور عند الحاسة ولا يكفي على طريقة ورود النفي على القيد فقط كما هو الاكثر وقوعا في
كلامهم وهذا المعنى صحيح لكن ح لا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مجرد الحضور بقوله كعلم الباري تعالى وعلم العقول كما وقع من المصنف
لانهما مبرآن عن الحاسة فضلا عن كفاية حضور المدرك عندها للادراك واما الثالث فلانه تجويز صرف لا وجود له في البقعة الوجود
فان النفس وصفاتها الانضمامية حاضرة عند المدرك وليست بحاضرة عند الحواس والمبصرات حاضرة عند الحواس وليست حاضرة
عند المدرك فلا شيء يوجد عند المدرك والحاسة جميعا ومع قطع النظر عن ذلك لا مخلص عن عدم مطابقة المثال للمنفي ولزوم خلاف
الواقع كما لا يخفى واما الرابع فلان الشيء المطلق انما يتحقق بتحقق جميع الافراد ولا ينتفي الا بانتفاء جميعها كما هو التحقيق فيلزم المحذوران
معا لانه يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور انه لا يكفي فيه الحضور المطلق لا الحضور عند المدرك ولا الحضور عند الحاسة وهذا خلاف
الواقع فان الحضور عند المدرك يكفي في الحصولي وكذا لا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق عند الحاسة والحضور عند المدرك
كليهما بعلم الباري تعالى وعلم العقول لانه لا حضور هناك عند الحاسة بل لا حاسة هناك نعم لو بني الكلام على ما هو المشهور وهو الذي ذكره السيد
المحقق في حواشي حاشية التهذيب من ان الشيء المطلق يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد لصح تمثيل المنفي اعني الذي

٢٩

يكفي فيه مجرد الحضور المطلق بعلم الباري تعالى والعقول باعتبار فرد وهو الحضور عند المدرك فلما كفى الحضور عند المدرك هناك صحت نسبة الكفاية
الى الحضور المطلق لكن لا مخلص عن لزوم الكذب في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور لا يقال نحن نريد بالحضور عند المدرك على هذا التقدير الوجود
الظلي فيكون المعنى الذي لا يكفي فيه الحضور عند الحاسة ولا الحضور الظلي عند المدرك وهو صحيح لان الوجود الظلي لا يكفي في العلم الحصولي ايضا
مالم يقترن بالعوارض الذهنية ويصير وجودا اصليا لانا نقول فح لا يصح تمثيل المنفي لان المنفي ح هو كفاية الحضور عند الحاسة والحضور
الظلي عند المدرك ولا يكفي شئ منهما في علم الباري تعالى اذ لا اثر هناك له فلا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق به وان كان
باعتبار فرد واحد واما الخامس فوجه صحته ان مطلق الشئ يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفاء فرد ما وبالجملة يصح اسناد احكام الافراد
الخاصة نفيا واثباتا اليه فيكون المعنى ح ما لا يكفي فيه مطلق الحضور وهذا صحيح باعتبار فرد واحد وهو الحضور عند الحاسة فانه لا يكفي وكذا يصح
تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مطلق الحضور بعلم الباري وعلم العقول باعتبار فرد آخر وهو الحضور عند المدرك وان لم يكف هناك الحضور عند الحاسة
اذا انتقش هذا كله على صحيفة خاطرك فاعلم ان قول السيد المحقق في المنهية لا يخفى آه ايراد على تمثيله ما يكون فيه الحضور ولكن لا يكفي بالمبصر في الحاشية
بما تقريره ان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك لانه الفرد الكامل فمعنى كلام المصنف الذي يوجد فيه الحضور عند المدرك ولكن لا يكفي بناء على
المعنى الذي اختاره والمبصر ليس مثالا له فانه لا حضور فيه عند المدرك بل له حضور عند الحاسة وهو ليس بمراد من كلام المصنف ثم اجاب عنه
بقوله فالمراد آه يعني انه وان كان المتبادر من الحضور عند الاطلاق الحضور عند المدرك ولكن المراد به ههنا مطلق الحضور على طريق موضوع المهملة
والقرينة الصارفة عدم صحة المعنى عند ارادة الحضور عند الحاسة فقط او الحضور عند المدرك فقط كما مر واليه اشار الفاضل المحشي بقوله
اذ لو كان الخ ومن ههنا يظهر ان الفاء الداخلة على المراد للتعقيب واخطأ الفاضل[1] الفيض ابادي حيث زعم الفاء للتفريع فان ارادة المطلق
انما تتفرع على عدم جواز ارادة احدهما بخصوصه وكليهما لا على ما ذكر قبل المراد كما لا يخفى ومن العجائب قول البعض[2] السادات الغرض من قوله
فالمراد آه دفع ايراد على صاحب الاشراق وهو ان الذي يوجب انكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وليس في الابصار حضور عند المدرك
وتقرير الدفع ان كون الحضور عند غير المدرك غير كاف في الانكشاف مما لا يخفى على من له حظ من الفهم فكيف يشتبه على مثل صاحب الاشراق
والموجب لانكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وهو قد يكون بلا واسطة وقد يكون بواسطة آلاتها انتهى كلامه فان هذا التقرير
لا انطباق له على المنهية التي ذكرناها اصلا ولعله من زلات قلمه وبعد اللتيا والتي اقول يرد في هذا المقام انه ان كان المراد بالحاسة
القوة الحاسة كالقوة الباصرة والحس المشترك فلا نسلم ان الحضور عندها لا يكفي للعلم الحصولي اذ الجزئيات المادية انما ترتسم صورها في الآلات
مع ان العلم بها حصولي وان اراد بالحاسة محلها فالحضور عنده غير كاف في العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضورا للمدرك بالذات فالحق ان
يفسر الحضور في كلام المصنف بالوجود الخارجي كما ينطق به كلام السيد المحقق في حواشي الحاشية الجلالية حيث قال علم النفس بذاتها وصفاتها
حضوري موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وعلى هذا
فيندفع الاشكال بلا كلفة لانه يكون المعنى ان العلم الحصولي الذي لا يكفي فيه مجرد الوجود الخارجي للمعلوم سواء وجد عند الحاسة او لم يوجد واما العلم الحضوري فيكفي
فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج واما الصورة العلمية فانها وان وجدت في الذهن لكن العلم المتعلق بها انما هو بحسب وجودها في الذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية
وهذا الموجود يجامع حذو الوجود الخارجي ولذا عده بعضهم موجودا خارجيا كما ذكره زبدة[3] المحققين في حواشيه وفيه كلام لو اريد به الوجود الخارجي يستلزم ان لا يصدق
تعريف الحضوري بالذي يكفي فيه مجرد الحضور اي الوجود الخارجي على علم الصورة العلمية لفقدان الوجود الخارجي هناك والقول بوجود الوجود الخارجي

[1] اي الحافظ علي اصغر الفيض آبادي منه مد ظله
[2] اي السيد ابو تراب الحيدر آبادي منه مد ظله
[3] اي مولانا ولي الله اللكنوي منه مد ظله

بالمعنى الاعم مستند بقول السيد المحقق فى حواشى الحاشية الجلالية لايخلو عن شئ فان هذا المعنى للوجود الخارجى مما اشتهر فى كتب
المتاخرين وليس له فى كتب القدماء اثر ولا خبر واما كلام السيد المحقق الذى ذكره فسخيف جدا لان قوله لترتب الآثار الخارجية يشعر بانه بصدد
اثبات وجود الصورة العلمية فى الخارج بالمعنى الاعم وقوله وهو يستدعى آه يشعر بانه بصدد اثبات الوجود الخارجى بالمعنى المشهور والمفهوم
من بعض كلماته فى حواشى شرح المواقف ميله الى اختيار وجود الصورة فى الخارج حقيقة لاستدعاء الاتصاف الانضمامى وجود الطرفين
فى الخارج والنفس موجود فى الخارج عن المشاعر فكذا الصورة وهو ايضا سخيف فتفطن **قوله** فمع كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق
فيه ان المتبادر انما هو الفرد الكامل وهو الحضور عند المدرك ولهذا احتاج السيد فى المنهية لبيان المراد لا المطلق كذا قال بعض الناظرين واقول
قد صرحوا فى مواضع بان التبادر علامة الحقيقة وان المعنى الحقيقى هو المتبادر من الكلام عند عدم القرينة الزائدة ومن المعلوم ان الحضور فى اللغة
موضوع لمطلقه اعم من ان يكون عند المدرك او عند الحاسة لا للحضور عند المدرك خاصة نعم يتبادر هذا الحضور فى عرف ارباب الفن بناء
على اطلاق المطلق على الفرد الكامل فبناء كلام السيد المحقق على التبادر العرفى وبناء كلام الفاضل المحشى على التبادر اللغوى فلا سهو ولا منافاة **قوله**
يستوجب خلاف ما هو الواقع فان الحضور عند المدرك يكفى قطعا فلا معنى لنفيه ويرد عليه ما ذكره بعض الفضلاء[٥١] من انه انما يتم اذا اريد بالحضور
حضور المعلوم بالذات او الاعم منه ومن المعلوم بالعرض لانه من الظاهر ان حضور المعلوم بالذات عند المدرك يكفى فلا يصح النفى اما لو اريد المعلوم بالعرض
فلا اذ ح يكون المعنى الذى لا يكفى فيه مجرد حضور المعلوم بالعرض عند المدرك مطلقا اى بواسطة الحواس او لا بواسطتها وهذا المعنى موجود فى العلم
الحصولى لان المعلوم بالعرض ان كان من المحسوسات فحضوره عند الحاسة لا يكفى للادراك ما لم تحصل صورته فى المدرك وان كان من غيرها فحضورها
عندنا لا بواسطة الحواس ايضا ما لم تحصل صورتها فيها ولا يخفى عليك ان احتمال ان يراد حضور المعلوم بالعرض وان كان ممكنا فى الواقع لكن
كلام السيد المحقق فى المنهية ينكره والمحشى بصدد شرح كلامه فلا ايراد عليه وتوجيه كلام السيد المحقق لينطبق على هذا الاحتمال بان يراد من قوله حضور
المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة اى بالذات وبواسطتها عند المدرك ومعنى قوله لا بالنسبة الى المدرك اى لا بالذات وبلا واسطة وقوله فالمراد
المراد به ان المراد مطلق الحضور عند المدرك سواء كان بالنسبة الى الحاسة وعنده بواسطتها او الى المدرك بلا واسطة تابى عنه عبارته كل الاباء فلا تصغ اليه
**قوله** فلا بد من المصير الى المطلق الاولى اى مطلقه **قوله** ولا يجب لتحققه آه قال فى الحاشية هذا دفع دخل مقدر وهو ان المحذور باعتبار ارادة المطلق ايضا وارد كما ورد باعتبار
ارادة الحضور عند المدرك لان المطلق يتحقق فى ضمن كل فرد من افراده وحاصل الدفع انه لا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد بل
يكفى تحقق فرد منه فلا محذور انتهت ومحصوله ان المراد ههنا مطلق الحضور لا الحضور المطلق والفرق بين مطلق الشئ والشئ المطلق من وجوه
منها ان الاول يتحقق بتحقق فرد ما وينتفى بانتفاء فرد ما والثانى لا يتحقق ولا ينتفى الا بتحقق جميع الافراد وانتفائه وقول السيد المحقق فى بعض
حواشيه انه يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفى الا بانتفاء جميع الافراد غلطه فى ذلك اكثر المحشين وان وجهه افضل المحشين[٥٢] فى حواشى شرح السلم
للقاضى بما يابى عنه ظاهر عباراته ومنها ان الاول حامل لاحكام العموم والخصوص والثانى لا ومنها ان الاول فى مرتبة بلا شرط شئ والثانى
مع الاطلاق ايضا بخلاف الثانى فانه يعتبر معه الاطلاق فى اللحاظ ولعلك تفطنت من ههنا ان قول المحقق الدوانى[٥٣] فى حواشى شرح التجريد
الجديدة سلب الطبيعة انما يصدق بسلب جميع الافراد اذ لو بقى فرد من الطبيعة كانت الطبيعة باقية فى ضمنه انتهى لا يخلو عن اختلال
فلا تتخبط **قوله** حتى يتوجه آه حاصله انه لما عمم الحضور ههنا من الحضور عند المدرك والحضور عند الحاسة على سبيل مطلق الشئ يلزم ان تعم
الغيبوبة الواقعة فى قول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورة فينا ايضا من الغيبوبة

[٥١] المراد بالمولوى حسين على ... منه مدظله
[٥٢] اى المولوى فضل حق الخيرآبادى منه مدظله
[٥٣] اى مولانا جلال الدين الدوانى ۱۲ منه مدظله

عن المدرک والغیبوبة عن الحاسة فیتوجه علیه ان العلم بالاشیاء الغائبة عن الحاسة فقط کالصورة العلمیة والنفس یصدق علیه انه
علم بالاشیاء الغائبة عنا مع انه لایکون بحصول الصورة فان العلم بالصفات الانضمامیة والذات حضوری فی تقریر الجواب الذی ذکره المحقق
بقوله ولایلزم آه انا لانسلم استلزام التعمیم الحضور ههنا تعمیم الغیبوبة ثمه لان المقابلة بین الشیئین لاتقتضی ان یراد فیهما امر واحد من التعمیم والتخصیص
والاحسن فی الدفع ان یقال سلمنا الاستلزام لکنه لایضرنا فان علم الصورة العلمیة والنفس لیس بمتجدد ولیس فی کلام المصنف الا ان العلم
المتجدد بالاشیاء الغائبة یکون بحصول الصورة فلا نقض **قوله** بل المراد به الغائب عن المدرک مطلقا آه اعلم انهم اختلفوا فی تعیین المراد
من الغائب علی ثلثة اقوال الاول ما اختاره المحشی وهو ان المراد به الغائب عن المدرک مطلقا سواء کان غائبا عن الحاسة کالکلیات
اولا کالجزئیات المادیة لان مدار الحصولیة علی غیبوبة المعلوم عن المدرک فقط ویؤیده قول المصنف الغائبة عنا ورده بعض الفضلاء بان
الحاضر عند الحاسة لیس غائبا عن المدرک بل حاضر عنده ولو بالواسطة والعلم به حصولی داخل فی قوله لایکفی فیه مجرد الحضور فلا یفید قوله
واما العلم المتجدد آه فائدة جدیدة الثانی ان المراد به الغائب عن المدرک والحاسة کلیهما وهو مردود اما اولا فلان مناط الحصولیة علی
غیبوبته عن المدرک فلا ضرورة لاخذ الغیبوبة عن کلیهما واما ثانیا فبما ذکره المحشی بقوله وارادة الغائب عن کلیهما معا تستلزم مفهوم المخالفة آه
یعنی انه لما کان شرط الحصولیة هو الغیبوبة عن الحاسة والمدرک کلیهما کان علی المصنف ان یبین ان حکم الغائب عن احدهما ماذا
ولما لم یبین والمقام مقام البیان علم منه بطریق مفهوم المخالفة ان علم الغائب عن احدهما یکون حضوریا فیلزم ان یکون علم الغائب عن المدرک
الحاضر عند الحاسة حضوریا ولیس کذلک الثالث ما اختاره بعض الفضلاء من ان المراد بالغائبة الغائبة عن الحاسة وان توهم انه یاباه
قوله عنا اذ لو کان المراد الغائب عن الحاسة لقال عن حواسنا فازحه لا بما قیل ان المضاف محذوف والتقدیر عن حواسنا لانه تکلف مستغنی
عنه بل لانه قد سبق ان الحضور عند الحاسة حضور عند المدرک فیصح الغائبة عنا حقیقة لا مجازا ولا یرد النقض بعلم الصورة العلمیة لان المقصود
بالاشیاء الغائبة الصالحة للحضور عند الحاسة والنفس وصفاتها الانضمامیة لاتصلح لحضورها عندها فلا یصدق علیها انها غائبة عن الحاسة
فلا نقض **قوله** تستلزم مفهوم المخالفة محصوله انه اذا ارید الغائب عن الحاسة والمدرک کلیهما یفهم منه ان العلم بالاشیاء الغائبة عن الحاسة
فقط کالصورة العلمیة وغیرها والغائبة عن المدرک فقط کالجزئیات المادیة لیس بحصولی مع ان العلم فی الصورة الثانیة حصولی قطعا
اقول یرد علیه مثل ما ورد علی القول الاول بان الحاضر عند الحاسة حاضر عند المدرک فلا یوجد شیئ یکون غائبا عن المدرک فقط فلا نقض
**قوله** فان السکوت فی معرض البیان بیان قال بعض تلامذة المحشی اعلم ان مفهوم المخالفة مسلک الشافعیة وهو عبارة عما اذا خصص
وقید شیئ بشیئ وحکم علیه بحکم فهم انه لو انتفی القید لم یثبت الحکم ولما کان المتوهم ان یتوهم ان ذلک مسلک الشافعیة دون الحنفیة فعندهم
اذا انتفی القید یسکت عن حال الحکم والمصنف من الحنفیة اجاب عنه بقوله فان السکوت آه انتهی وانا اقول لاحاجة الی الجواب بهذا
فان المتنازع فیه بیننا وبین الشافعیة انما هو ما یکون فی النصوص واما فی العبارات فیجوز عندنا ایضا علی ما صرح به کثیر من المحققین
**قال** فالابصار مثلا آه اعلم ان فی الابصار ثلثة مذاهب الاول مذهب الطبیعیین المشائین ومنهم المعلم الاول والثالث ومن تبعهما
وهو ان الابصار بانطباع صورة المرئی فی الرطوبة الجلیدیة التی هی فی العین ثم تنطبع تلک الصورة فی مجمع النور الذی هو ملتقی العصبتین
النابتتین من الدماغ ومنه الی الحس المشترک فیدرک النفس ذلک المرئی بواسطة الحس المشترک ولهم لاثبات مطلبهم دلائل کثیرة منها وهو
اظهرها ان الانسان اذا نظر الی قرص الشمس او الی خضرة مثلا ثم غمض عینیه فانه یجد فی عینیه بعد التغمیض کانه ینظر الیهما وما ذلک الا الانطباع

بل المراد به الغائب عن المدرک مطلقا وارادة الغائب عن کلیهما معا تستلزم مفهوم المخالفة فان السکوت فی معرض البیان بیان کما تقرر فی موضعه قال فالابصار مثلا

١ ای المولوی حسین علیخان ١٢ منه سلمه ربه

٢ ای المولوی حسین علیخان ١٢ منه سلمه ربه

٣ ای مولانا عبد القدوس الکاکوری ١٢ منه سلمه ربه

٤ لیس معناه ان صورة المرئی تنتقل منها الی الجلیدیة لان

صورة المرئي في الباصرة والثاني مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من البصر الى سطح المرئي ثم اختلفوا في تشريح الخارج فقيل
انه مخروط مصمت وقيل مجوف وقيل المخروط ما يتركب من الخطوط الشعاعية وقيل لا يخرج من العين الا خط واحد شعاعي فينبسط على
سطح المرئي والباعث لهم عليه هو ان الانسان ليشاهد خطوطا شعاعية اتصلت بين العين والمصباح عند تغميض العين على السراج ونحوه
وقد تركنا ذكر دلائل الفريقين مع ما لها وما عليها لئلا يخرج الكلام عن الاتساق فلتطلب من المبسوطات والثالث مذهب الاشراقيين وهو
ان الهواء الذي بين المبصر والمرئي لا يتكيف بكيفية الشعاع البصري فاذا وجدت المقابلة بين الباصرة والمبصر تحصل بين النفس الباصرة اضافة
اشراقية نورية تكفي للابصار فيكون حضور المرئي الصرف كافيا للانكشاف بدون الانطباع وخروج الشعاع والشيخ المقتول لما سلك
مسلكهم في حكمة الاشراق اختار في هذا البحث مذهب الاشراق ورد المذهبين الاولين بوجوه اما الاول فرده في حكمة الاشراق بانا اذا رأينا الجبل
مثلا مع عظمه والرؤية تنافي الصورة المنطبعة في الجليدية فان لم يكن لها هذا المقدار الكبير لم يكن الجبل مرئيا لان علم المرئي بحسب الصورة وان كان
لها هذا المقدار فكيف حصل في حدقة صغيرة لا يقال الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الا الى نهاية كما بين في الاجسام والجبل ايضا بالصورة قابل
للقسمة الى غير النهاية فيجوز ان يحصل فيها لانا نقول الجبل والعين وان كانا قابلين للقسمة الى غير النهاية لكن مقدار الجبل اكبر من مقدار العين
في الحال بكثير فكذا كل جزء من الجبل اكبر من كل جزء من اجزاء العين فكيف الانطباع ثم قال من انصف تفطن بصعوبة انطباع الشبح وهذه قاعدة
مهمة في ما نحن بسبيله اي سبيل الانوار ورد المذهب الثاني في حكمة الاشراق والتلويحات كليهما بان الشعاع الخارج ان كان عرضا فانتقاله
محال وان كان جوهرا فهو جسم لا محالة ويدل على استحالته وجوه ثلثة احدها انا نعلم بالبداهة انه يمتنع ان يخرج من مقدار الحدقة جسم
ينبسط على نصف كرة العالم وثانيها ان هذا الجسم الخارج اما ان يتصل بالعين او لا يتصل فان كان الثاني فلا يتادى صور المبصرات اليه وان كان
متصلا كما هو مذهبهم فاذا رأينا الكواكب الثابتة التي هي مركوزة في الفلك الثامن لزم ان يكون ذلك الجسم قد دافع الهواء وداخله وخرق
الافلاك السبعة وكله باطل وثالثها ان حركة هذا الجسم اما ان تكون طبعية او قسرية او ارادية والاقسام باسرها باطلة اما بطلان كونها طبعية
فلانها لو كانت كذلك لكانت الى جهة واحدة فيلزم ان لا يرى الشيء الا من جهة واحدة وليس كذلك واما بطلان كونها ارادية فلانه لا يخلو
اما ان تكون تلك الارادة لنا او لذلك الجسم فان كان لنا جاز لنا مع سلامة الاسباب ان نقبض ذلك الشعاع الينا ولا نبصر وليس كذلك
وان كانت للجسم كان الابصار حاصلا له لا لنا ولما بطلت الارادية والطبعية بطلت القسرية ايضا وفي هذا المقام تفصيل ليس هذا موضعه
ولولا غرابة المقام لذكرته وفي ما ذكرناه كفاية للمتبصر قال كما ذهب اليه صاحب الاشراق متعلق بالمنفي ويرد ههنا ان صاحب الاشراق وان صرح
في حكمة الاشراق بان العلم الابصاري علم حضوري ورد القول بالانطباع لكنه يظهر من تلويحاته ان مختاره هو مذهب الانطباع الذي هو
معتقد المشائين لانه ذكر فيها في كيفية الابصار هذا المذهب ولم يتعرض له جرحا ثم غلط مذهب خروج الشعاع لوجوه مرت فيعلم من سكوته
ان مختاره هذا فكيف التوفيق بين كلاميه جوابه ان عادته في التلويحات انه يورد المسائل على سبيل الجدل والشهرة ويذكر مقدمات شاعت
بين المشائين وان كانت غير مسلمة عنده بل باطلة عنده وعادته في حكمة الاشراق انه يحقق الحق في زعمه ويبطل الباطل فلا منافاة بين كلاميه
الا ترى الى بحث الهيولى والصورة فانه انكر الهيولى في حكمة الاشراق واثبتها بمقدمات مشهورة من غير تعرض عليها في التلويحات وذهب
هناك الى ان الجسم البسيط هو عين الامتداد وذكر ههنا انه مركب من الهيولى والصورة واختار هناك ان المقدار جوهر وذكر ههنا انه عرض وانكر
التخلخل والتكاثف هناك واقره ههنا فتوجه الشارحون لدفع التعارض الواقع بين هذه الكلمات لكنهم لم يات احد منهم بما يشفي العليل

ح قد ذكرها رئيس الصناعة في عيون الحكمة وغيره منه مد ظله

ويروي الغليل والاصل هو الذي ذكرناه فاحفظه قوله اي العلم الحاصل عند الابصار آه نقل عنه في الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس
بعلم لانه صفة للقوة الباصرة وهي ليست بعالمة كما قال المحشي فسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار قوله والا لزم آه تقريره ان في العلم الحضوري
لا بد من حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرك فلو قيل ان العلم الابصاري حضوري لزم ان تكون الآلات الجسدانية كالبصر مدركة لانه ليس حضور
المعلوم المبصر الا عند البصر لا عند النفس واللازم باطل لما سياتي تحقيقه من ان الادراك ليس الا من شان الامور التي وجودها لذاتها كالنفس
لا التي وجودها لغيرها كالآلات فالملزوم مثله واعترض عليه بحر العلوم نور الله مرقده بان مثل هذا يرد على المشائين القائلين بحصول الصورة في
الحاسة لان الصورة انما حصلت لغير المدرك فلا يكفي هذا الحصول للانكشاف بل الصورة عندهم علم فالعلم قام بغير المدرك فيلزم ان تكون
الحاسة مدركة فما هو جوابهم فهو جوابه ولا ينفع قول المشائين ان الصورة وان كانت حصلت في الحواس لكن النفس لها ارتباط خاص بها به تدرك
ما حصل فيها لان مثل ذلك يجاب عن صاحب الاشراق قوله وفيه قال في الحاشية اي في الدليل الذي ذكره لاثبات بطلان الملازمة
منع يعني لا نسلم ان المدرك هو الآلات الجسدانية لم لا يجوز آه انتهت قوله لكن بواسطة الآلات تحقيقه ان حضور المبصر وان كان
بحسب الظاهر عند الباصرة لا عند المدرك لكنه في الحقيقة عند المدرك بواسطة الآلات فان الحواس كالمرايا المتقابلة فيكون حضوره عند
البصر عين حضوره عند المدرك فلا يلزم كون الآلات مدركة او عدم حضور المعلوم بالعلم الحضوري عند المدرك ومن ههنا يسقط ما اورد
بعض الناظرين بقوله هذا ليس بشيء اذ المبصر ليس حاضرا عند المدرك قطعا اذ المدرك ليس الا النفس المشار اليها بانا والمبصر ليس حاضرا عنده
انما الحضور للمبصر عند الآلة وهي ليست بمدركة اتفاقا فالمبصر نفسه ليس علما كما هو شان الحضوري انتهى قوله كما يستفاد من ظاهر كلام صاحب
الاشراق فان الذي دل عليه كلامه ههنا انه اذا وجدت المقابلة بين البصر والمبصر يحصل بين النفس والباصرة اضافة نورية يكفي لادراك النفس
وهذا صريح في ان المبصر يكون حاضرا عند المدرك بواسطة الآلات وحضوره عندها يكفي لحضوره عنده لمناسبة نورية بينهما قوله ولعل هذا القدر آه
قد عرفت تحقيق كفايته للانكشاف فلا تلتفت الى اقوال المشككين قوله فالنفي احق بالنفي اي نفي السيد المحقق بقوله لا حضوري كما ذهب اليه
صاحب الاشراق احق بان ينفى لكون مذهبه حقا وقد يورد على صاحب الاشراق بان وجود المبصر في الخارج ليس بكاف والا لكان مدركا
قبل المقابلة فلا بد من امر زائد وهو اما حصول شيء او اضافته الى المبصر وايا ما كان فلا يكفي نفس المبصر للانكشاف كما هو شان العلوم الحضورية
فلا يكون حضوريا وانت تعلم انه لا ورود له فانه يجوز ان يكون نفس المبصر كافيا بشرط المقابلة وهذا الشرط ليس مثلا للانكشاف ولا داخلا
فيه بل هو مقترن به على سبيل العروض كالتشخص في الاشخاص على المذهب الحق وهو المستفاد من عبارة حكمة الاشراق وصرح به شارحها
فليس مذهبه كفاية مجرد الوجود الخارجي حتى يرد عليه الايراد المذكور والتحقيق ان مذهب صاحب الاشراق اشراقي لا يناسب رده بقول المشائين
يجب قبوله الا انه يرد عليه لزوم انعدام العلم عند غيبوبة المعلوم عن الحاسة والجواب عنه بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فما دام المحسوس
حاضرا يكون انكشافه حضوريا بالمقابلة وبعد غيبوبته يحضر مثال له في العالم البرزخ من غير انطباع في الذهن وهو متحد بالذات والتشخص او متحد
بالذات ومباين بالتشخص كما ذكره احسن المحققين وان كان تحقيقا حسنا لكنه موقوف على ثبوت هذا الامر من كلام صاحب الاشراق فان
الرواقيين وان كانوا قائلين بعالم المثال لكن لم يظهر من كلامهم كون هذه الصورة بعينها حاضرة في عالم المثال بعد الغيبوبة عن البصر فافهم
ولبعض الناظرين ههنا في تحرير الايراد وجوابه المذكورين كلام سنذكره مع ما فيه في تعليقة على حدة قوله اي في مقام الاستدلال على تخصيص
المورد بالعلم المتجدد هذا بناء على تحقيق المحشي ان المراد بالمتجدد هو الحصولي الحادث واما على تحقيقنا فقوله يمكن ان يقال ابداع احتمال آخر

١٥ اي مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مد ظله

٥ اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مد ظله

لا استدلال على تخصيصه بالمتجدد الذي هو بمعنى الحصولي مطلقا **قال** ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات آه اقول انما لم يقل ينبغي ان يكون كاسبا لان الكسب وضده عنده من صفات المعلوم لا العلم كما حققه في حواشي الحاشية الجلالية فالعلم وان كان حصوليا حادثا لا يكون كاسبا او مكتسبا نعم يكون له دخل في الكسب والكاسب والمكتسب حقيقة هو معلوم الحصولي الحادث وبهذا ظهر ما في تفسير الفاضل المحشي بقوله اي ينبغي ان يكون كاسبا آه من الخلل **قال** واختصاص بها قد يتوهم منه انه يقتضي وجود العلم الحصولي الحادث في النظريات لا في غيرها اذ خاصة الشيء ما يختص به ولا يوجد في غيره مع انه يوجد في البديهي ايضا ومبنى هذا التوهم جعل الحصولي الحادث مختصا والاكتسابات مختصا بها وليس كذلك بل الباء ههنا داخل على المختص وهو كثير في كلامهم كما صرح به المحقق التفتازاني[ل] في شرح التلخيص **قوله** اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا آه احتراز عن العلم الحضوري والحصولي القديم فانهما ليس فيهما شائبة الكسب والمحقق الدواني وان ذهب الى انقسام الحصولي القديم الى التصور والتصديق لكنه لم يقل بانقسامه الى البديهي والنظري ولعلك تفطنت من ههنا ان العلم الحصولي الحادث ينقسم الى التصور والتصديق والى البديهي والنظري بالاتفاق والحضوري لا ينقسم اليهما بالاتفاق والحصولي القديم ينقسم الى التصور والتصديق اختلافا لا الى البديهي والنظري اتفاقا **قوله** اولا وبالذات احتراز عن مطلق العلم وعن مطلق الحصولي فانهما وان كان لهما دخل في الاكتساب باعتبار بعض افراده لجريان احكام الافراد على مطلق الشيء لكن ليس لهما دخل اولا وبالذات بل بواسطة بعض افراده فانه كما يتصف بان له دخلا في الاكتساب كذلك يتصف بان لا دخل له في الاكتساب باعتبار بعض الافراد الاخر وهو الحضوري والحصولي القديم فلا ينبغي ان يجعل مطلقه ههنا مقسما كما اختاره المحقق الدواني في حواشي التهذيب **قوله** من شان الحصولي الحادث اشارة الى ان اللام الداخلة على قوله وما هو الا العلم الحصولي للعهد فالمراد به الحصولي الحادث لا مطلق الحصولي **قوله** اذ من المعلوم آه لان التقابل هو كون الشيئين بحيث لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وهذا المعنى يوجد بين النظري والبديهي ومن ههنا اندفع ما اورده بعضهم من انه يجوز ان لا يكون بين النظرية والبداهة تقابل اصطلاحي بل مطلق المنافاة كما في الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي **قوله** اما الاول فظاهر لعدم توقف كل منهما على الآخر في التعقل والوجود ولا بد منه في التضايف **قوله** فلعدم جواز ارتفاعهما الخ يعني ان المتقابلين بالايجاب والسلب كالفرس واللافرس لا يجوز ارتفاعهما معا عن شيء فما من شيء الا وهو يتصف باحدهما لاستحالة ارتفاع النقيضين فلو كانت النظرية والبداهة متقابلين بهذا التقابل لزم ان لا يوجد شيء خال عن احدهما مع انه ليس كذلك فان النظرية والبداهة مرتفعان عن العلم على مذهب من يقول انهما صفتان للمعلوم وبالعكس على العكس وايضا هما مرتفعان عما سوى العلم فلا يكون بينهما هذا التقابل **قوله** حيث قال آه قال بعض الناظرين انت تعلم ان الحكم بكون احد المتقابلين بالايجاب والسلب صادقا والآخر كاذبا مخصوص بالايجاب والسلب المركبين اي المعتبرين في القضايا اذ الصدق والكذب انما يتحقق في القضايا واما الايجاب والسلب المفردان فلا صدق في شيء منهما ولا كذب والكلام ههنا في الايجاب والسلب اللذين هما من اقسام التقابل مطلقا سواء كانا في القضايا او في المفردات فايراد قول شارح حكمة العين ههنا غير مناسب اذ كلامه ليس في الايجاب والسلب المركبين انتهى ملخصا اقول لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح حكمة العين فان قوله المذكور ليس في الايجاب والسلب المركبين بل في المفردين وعبارته هكذا القائل ان يقول وجود الملزوم وعدم اللازم خارج عن العدم والملكة والايجاب والسلب كليهما فيختل الحصر اما عن العدم والملكة فلعدم اشتراط وجود الموضوع كما ذكروه فيه واما عن السلب والايجاب فلجواز ارتفاعهما معا بخلاف السلب والايجاب على ما قال المصنف ويكون احدهما كاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما

[ل] اي مولانا سعد الدين التفتازاني منه مد ظله

٣٥

على الصدق والكذب على بداهته انتهى فهذا صريح في ان شارح حكمة العين حمل قول صاحب حكمة العين فيكون احدهما كاذبا فقط على السلب

والايجاب مطلقا فانه على تقدير اختصاصه بالقضايا كيف يصح جعل هذا القول دليلا على عدم وجود الايجاب والسلب في وجود الملزوم وعدم اللازم

وهما من المفردات فلا ايراد على المحشي ولا على شارح حكمة العين اصلا والحل ان الصدق والكذب قد يستعملان في كلامهم في المفردات ايضاً

باعتبار المآل والقوة الا ترى الى قول صاحب حكمة العين بعد القول السابق وسائر المتقابلات يجوز ان يكذبا انتهى اي باقي المتقابلات

سوى الايجاب والسلب من العدم والملكة والتضاد والتضايف يجوز ان يرتفعا عن شيء فاستعمل لفظ الكذب في سائر المتقابلات مع

انها لا تكون الا مفردات ويؤيد ذلك ايضا ما ذكره احسن العلماء في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الصدق يستعمل

في كلامهم لثلثة معان الحمل والتحقق ومطابقة الواقع والمختص بالقضية انما هو الاخير فاحفظه **قوله** على تقدير كونهما صفة للمعلوم هذا مختار

السيد المحقق تبعا للسيد الشريف علي الجرجاني ومن تبعه واستدلوا عليه بان ما يترتب على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر اولا

وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن وثانيا وبالعرض هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم ولا يخفى

عليك انه اشتباه ومغالطة فان المقصود بالعلم والكسب انما هو العلوم لا المعلومات والحاصل من النظر انما هو العلم لا الاشياء بانفسها

فليكن هو المتصف بالبداهة والنظرية **قوله** على تقدير كونهما صفة للعلم هذا هو الذي جنح اليه كثير من المحققين وهو حقيق بالقبول وذلك

لان المترتب على النظر لا يكون الا الموجود في الذهن وان هو الا العلم فانهم صرحوا بانه ليس في الذهن امران متميزان موجودان بوجودين يسمى احدهما

بالمعلوم والثاني بالعلم انما الموجود فيه شيء واحد مكتنف بالعوارض الذهنية وهو المسمى بالعلم ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه مرتبة الشيء

من حيث هو هو ويسميه المعلوم بالذات وبالجملة ليس في الذهن في الحقيقة الا العلم فكيف يترتب المعلوم على النظر بالذات هذا قول لا يعبأ به

انما المترتب هو العلم ولذلك تريهم يقسمون العلم الى التصور والتصديق ثم يقسمونهما الى البديهي والنظري **قوله** على تقدير وجوديتهما بان يفسر

النظري بما يحصل من النظر والبديهي بما يحصل بأحد الطرق الستة المتعارفة في بحث الصناعات من الاوليات والحسيات والوجدانيات

والمتواترات والتجربيات والقضايا التي قياساتها معها **قوله** وهي البداهة فيكون معنى البداهة عدم حصوله بالنظر عما من شانه ان يحصل به والنظرية

حصوله به **قوله** وفي الحضوري والقديم الخ تحريره ان الحضوري مطلقا حادثا كان او قديما والحصولي القديم لا يتصفان بالنظرية

واذا لم يتصفا بها لم يتصفا بالبداهة اما عدم اتصافهما بالنظرية فلان المترتب على النظر يقتضي الحصول بعد النظر والحصول ينافي الحضور

والحدوث ينافي القدم واما عدم اتصافهما بالبداهة فلانه لو اتصفا بها لاتصفا بالنظرية كما مر واذ ليس فليس فظهر انهما

لا يتصفان بالنظرية والبداهة كليهما وذلك ما اردناه ومن ههنا ظهر ان معنى قوله لا يتصور لا يمكن وجوده اذ لا حجر في التصورات فان قلت

قد ذهب السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيرها فرارا عن اختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاشخاص الى ان النظري ما يتوقف

مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا لا يمكن التضاد ولا العدم والملكة بينهما كما لا يمكن الايجاب

والسلب والتضايف اذ من شرط التضاد امكان التوارد من الجانبين ومن شرط العدم والملكة امكانه من جانب الوجودي من المستحيل

ان يكون الشيء الذي لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله عليه فلا يصح الاستدلال المذكور راسا وتجويز

اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة قلت المحشي شديد الفرار عن مخالفة الجمهور ومذهب السيد المحقق المذكور مخالف لهم فلم يعبأ به

على ان المذهب المذكور في نفسه ايضا غير صحيح كما ذكرته في التعليق العجيب **قوله** الذي هو مجموع الاستقالين السدر يحيين هذا هو مذهب القدماء

على تقدير كونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم على تقدير كونهما صفة للعلم فتعين التضاد على تقدير وجوديهما والعدم والملكة على تقدير عدميتا ...

١٥ اي مولانا محمد حسن قراباغي تلميذ مولانا جلال الدين الشيرازي منه مد ظله

٣٠٦

ويقابله الحدس كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما المتاخرون فقد اصطلحوا على ان النظر ترتيب امور معلومة ليتادى

الى مجهول ويرد عليه مفاسد قد بسطت في المبسوطات ولولا غرابة المقام لاتيت بها **قوله** لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم

قال في المنهية لان الاتصاف بالنظرية لازم للاتصاف بالبداهة انتهت **قوله** وتتجه عليه آه توضيحه انا لانسلم اشتراط التوارد من الجانبين

في التضاد دون جانب واحد في العدم والملكة على المحل الخاص لانهم قد صرحوا ان الصلوح المعتبر في العدم والملكة اعم من ان يكون بحسب النوع

كالعمى للاكمه فان الاكمه قابل للبصر بحسب نوعه وهو الانسان وان لم يكن قابلا بحسب شخصه او بحسب الجنس القريب كالعمى للعقرب فانه

قابل للبصر بسبب الحيوان او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم قابل لها او بحسب الشخص فلم لايجوز ان يكون

مطلق العلم جنسا للحضوري والحصولي وهو صالح للحصول بالنظر البتة ويشهد له اتصاف الحصولي الحادث به فلو لم يكن المطلق صالحا

للنظرية لم يتصف الحادث بها ايضا فح يصدق على الحصولي القديم والحضوري انهما صالحان للحصول بالنظر فيصدق عليهما تعريف

البديهي اي مالايحصل بالنظر وشانه ان يحصل به فلا يصح قولهم لايمكن اتصافهما بها باعتبار جنسهما الذي هو العلم مطلقا هذا واجيب

عنه بجوابين الاول ما قرره بحر العلوم نور الله مرقده ان صلوح النوع او الجنس للملكة المعتبر في التقابل صلوح النوع او الجنس في ضمن

ذلك الشخص الموصوف بالعدم لا ان يمكن الاتصاف به في ضمن شئ آخر الاترى انه لايتصف الحجر بالسكون الارادي مع امكان اتصاف

الجسم الذي هو جنسه به في ضمن الحيوان وكذا المفارقات لاتتصف بالسكون الارادي وان امكن اتصاف الجوهر الذي هو جنسها

في ضمن الجسم فالذي لابد منه في تقابل العدم والملكة استعداد اتصاف ما هو الموصوف بالعدم بالملكة بخصوصه سواء كان هذا الاستعداد له

بالذات او لنوعه او لجنسه في ضمنه وههنا القديم لا اتصاف له بالنظرية اصلا لا من جهة استعداد نوعه ولا من جهة استعداد جنسه وكذا في

الحضوري لان التوقف على النظر من العوارض الاولية للحادث فلا يتصف به العلم الا بعد الاتصاف بالحدوث الثاني انا لانسلم ان العلم المطلق

جنس لاقسامه بل هو عرض عام كيف لا وهو مقول على الحضوري وهو حقائق مختلفة وعلى الحصولي وهو حقيقة اخرى والمحمول على الحقائق

المختلفة لايكون الا عرضا عاما وكلاهما مخدوش اما الاول فلانه مبني على ان المعتبر في هذا التقابل صلوح محل العدم للملكة سواء كان بنفسه

او بجنسه او بنوعه وليس كذلك بل المعتبر صلوح محله بشخصه او صلوح جنسه او نوعه الاترى انهم مثلوا بالعمى للاكمه وقالوا انه قابل للبصر بحسب النوع

وهو الانسان وان لم يكن قابلا شخصا وبالعمى للعقرب وقالوا انه قابل للبصر بحسب جنسه وهو الحيوان لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه وظاهر

ان الاكمه والعقرب لا استعداد فيهما للبصر وانما يتصف الانسان والحيوان به في ضمن اشخاص اخر لا في ضمن هذا الشخص فكذلك نقول الحضوري

والحصولي القديم وان لم يكن فيهما استعداد الحصول بالنظر بحسب الذات لكن لجنسه استعداد له فيكفي هذا القدر واما الفرق بان الحصول بالنظر

من العوارض الاولية للحادث فلا استعداد له في القديم والحضوري اصلا بخلاف الاكمه والعقرب فان فيهما استعداد ذاتا فلا ينفع لان كون الحصول

بالنظر من العوارض الاولية للحادث اول الكلام لايسلمه الخصم ومن يقول باعتبار صلوح الشخص او النوع او الجنس لايستنكف عن القول باتصاف

الحجر والمفارقات بالسكون وقد مثل شارح حكمة العين الصلوح بحسب الجنس البعيد بقوله كالبصر للجدار فان الجدار قابل للبصر لا بحسب شخصه ولا

بحسب نوعه ولا بحسب جنسه القريب بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسم انتهى ومن المعلوم انه لايصلح الجسم في ضمن الجدار البصر اصلا فعلم قطعا انهم لم يعتبروا

صلوح النوع والجنس في ضمن ذلك الشخص خاصة وتصريحاتهم في ذلك اكثر من ان تحصى واما الثاني فلما ذكره المحشي بقوله لايخلو عن مقابلة المنع بالمنع

وحاصله ان المعترض مانع فالايراد عليه بمنع كونه جنسا منع على منع فلا يسمع لانه ينبئ عن غفلة المحشي عن لفظ لم لايجوز الداخل على المسند

---

اي نصير الدين الطوسي منه مد ظله

مولانا عبد العلي نور الله مرقده منه مد ظله

فالقول بان ورود ما ذكره المحشي ظاهر على التقرير المذكور كما صدر عن بعض المتاخرين لاينبغي ان يصغى اليه مولوي حفظ الله عفا عنه الصمد

مطلق العلم جنس للحضوري والقديم وغيرهما في اتصافه بالنظرية والقول بعدم جنسيته لايخلو عن مقابلة المنع بالمنع

فهو منع على السند لا على المنع بل لان الكلام مبني على المسلمات وهم قد صرحوا بان العلم جنس لاقسامه فادعى فيه بعضهم البداهة فلا يسلح
هذا الجواب عن جانبهم واجاب بعضهم عن اصل الاشكال بان الكلام في العدم والملكة المشهورين وفيه شرط كون المحل الخاص متصفا بالعدمي
صالحا للاتصاف بالوجودي لا في العدم والملكة الحقيقيين الذي يشترط فيه اتصاف المحل مطلقا وهذا قاطع للاشكال لو وجد ما يدل على
الفرق بين العدم والملكة الحقيقي وبين العدم والملكة المشهوري في هذا الحكم في كلامهم واذ ليس فليس فظهر انه لا ينظر القول بعدم اتصاف
الحصولي القديم والحضوري بالبداهة والنظرية كليهما وجه وجيه فالتحقيق الذي يخطر بالبال هو القول باتصافهما بالبداهة وان لم يتصفا
بالنظرية فاحفظه فانه وان كان مخالفا للجمهور لكن لا تقليد في الباطل فتدبر **قوله** على ان عدمية النظرية آه يعني بانه يمكن ان تفسير النظرية
بعدم امكان حصوله بدون النظر عما من شانه ان يحصل بدونه فتكون عدمية والبداهة بامكان حصوله بدون النظر فتكون وجودية
واللازم ح ليس الا اتصاف محل النظري بالبداهة لا اتصاف محل البديهي بالنظرية فيصح اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة ح
**قوله** وفيه ما فيه اشارة الى ما فيه من الوهن لان الكلام على مذهب الجمهور وهم لا يفسرون بهذين التفسيرين ولهذا لما فسر الصدر الشيرازي النظري
باللاضروري تعقبه المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع الجديدة بان للنظري والضروري معنى معينا بحسب الاصطلاح وهو ما يتوقف
على النظر وما لا يتوقف عليه فليس الخيار لك ان تعبر بهما الى ما شئت انتهى على ان نفي النفي اثبات فيؤل الامر الى ما ذكرنا سابقا **قوله** والا فقد
يطلق على انتقاش النفس آه نقل قوم ان العلم هو قبول النفس للصورة والباعث عليه ما رأوا انه لا بد عند حصول الصورة من تاثر النفس صورة
المعلوم فليكن هو سبب الانكشاف وهذا القول في غاية السخافة كما لا يخفى على من له ادنى فطانة فتفطن **قوله** كما هو مذهب من يقول آه لعل
عدهم العلم من مقولة الانفعال مسامحة والا فهو ليس من مقولة الانفعال حقيقة لاعتبار التاثر التجددي في المقولة وعدمه ههنا **قوله**
مبنى الخلاف آه اشارة الى ان هذا النزاع ليس لفظيا بل هو نزاع راجع الى المعنى لانهم اتفقوا باجمعهم على ان مورد القسمة ههنا ليس الا ما هو العلم
حقيقة ثم اختلفوا في تعيين مصداقه بانه الصورة او الحصول او غير ذلك وهذا كاختلافهم في المكان انه سطح او بعد بعد اتفاقهم على الامارات
الاربعة للمكان لنسبة الجسم اليه ملفظة في صحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمين في موضع واحد واختلافه بالجهات فليس
النزاع هناك ايضا لفظيا اشار اليه العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة **قوله** ومال بعض الافاضل الى الثاني المراد به السيد باقر داماد
حيث قال في بعض تصنيفاته ما حاصله ان مورد القسمة هو العلم الحصولي بمعنى حصول الصورة لان الحصول مبدأ والحاصلة مشتق
منه والمبدأ اولى واقدم وايضا الغرض المقصود من تحصيل العلوم حصولها ولا يخفى على من له ادنى لب انه كلام خال عن التحصيل اما قرع
سمعه ان المعاني المصدرية انتزاعية لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن قبل الموصوف به فكيف يكون الحصول اقدم وجودا من الحاصلة
نعم للحصول تقدم ذاتي على الحاصلة باعتبار ان الاول مبدأ والثاني مشتق لكنه من الاحكام اللفظية لا يبتني عليه الدقائق وكون الغرض من
تحصيل العلوم حصولها ممنوع انما الغرض ما به الانكشاف وهو الصورة الحاصلة **قوله** والعلامة جمع بينهما عبارته في درة التاج هكذا
علم که عبارت ست از حضور شی در ذهن یا از حاضر در ذهن چه علم را بادراک وبر مدرک هر دو اطلاق کنند بر دو گونه هست یا مجرد باشد از تصدیق
وتکذیب وآنرا تصور ساذج خوانند ویا مقارن یکی ازینها باشد آنرا تصور مع التصدیق خوانند **قوله** كما جمع العلامة القوشجي بين حصول
الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها هذا بهتان عظيم تبع فيه السيد المحقق حيث فهم تبعا للصدر الشيرازي ان كلام القوشجي يدل
على الجمع بين المذهبين واشتهر هذا الامر عند العوام الذين هم كالانعام حتى صار القوشجي ضرب المثل وفي الحقيقة هو بريء من ذلك كما حققته

٥١ اى مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله

٥٢ اى مولانا جلال الدين الدواني رح منه مد ظله

٥٣ خاصة العلم انما هو به الانكشاف وهو في الحقيقة ليس الا الصورة الحاصلة لا انفعال النفس وان كان حصول الصورة لا يكون بدون التاثر منه مد ظله

٥٤ اى مولانا صدر الدين الشيرازي تلميذ السيد باقر منه مد ظله

في التعليق العجيب في هذا المقام ولما كان غريبا لكن لا بد من نبذ من التفصيل فاستمع ان العلامة القوشجي حقق في شرح التجريد ان الموجود
في الذهن امران احدهما المفهوم الكلي المعلوم الحاصل في الذهن والآخر كيفية نفسانية وهو جزئي وعلم بهذا المفهوم وجعله دافعا للاشكال
المشهور في كون العلم من مقولة الكيف حيث قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا باشباحها
في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني
مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض على طريقة
القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية
وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية
ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به وهو معلوم وعلى تحقيقنا هذا القول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن
فحيث يقوم في الذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما
الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهت عبارته فظن الصدر الشيرازي[1] انه جمع بين المذهبين حيث قال في حاشيته القديمة تحقيق
نقول هذا بالحقيقة جمع بين حصول نفس الماهية وشبحها في الاذهان دون اثبات ذلك خرط القتاد بل الظاهر من كلام القدماء ان ماهية الاشياء في الاذهان لما لم يصدر عنها الآثار فتكون مطابقة
لما يصدر عنه الآثار اطلقوا عليها الشبح والمثال لا ان هناك مذهبين انتهى وتبعه من تقلد بقلادة التقليد والتحقيق انه غلط فاحش لان الشبح عند
القائلين به هو الموجود الذهني المغاير بالحقيقة للمعلوم المشاكل له في الصفات وعنده الموجود الذهني هو المعلوم والعلم هو الكيفية النفسانية
وليست بمشاكلة له في الصفات والعوارض فكيف تكون شبحا له فالقول بانه جمع بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها
لا صحة له واورد المحقق الدواني[2] في حواشيه القديمة على القوشجي بان هذا القائم في الذهن الذي عبر عنه بالكيفية النفسانية ان كان مغايرا
للمعلوم كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه عاد الاشكال بان ما هو متحد مع الجوهر في الماهية لا يكون
كيفا بالحقيقة انتهى ورده الصدر المعاصر له في حواشيه الجديدة بانا لا نسلم ان القائم في الذهن ان كان مغايرا للمعلوم بالماهية فهو بعينه
قول بالشبح والمثال فان حصول ماهية الشيء في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى ماهية اخرى حتى كان شيء واحد اذا وجد
في الخارج كان ماهية معينة واذا وجد في الذهن كان ماهية اخرى بخلاف الشبح فانه ليس ذلك الشيء بل مثاله حتى اذا فرض وجود ذلك الشيء
في الذهن لم يكن عين الشبح ولو فرض وجود الشبح في الخارج لم يكن عين الشيء فافترقا ويعلم من هذا ان الامر الحاصل في الذهن المغاير بالماهية
للمعلوم هو نفس هذا المعلوم فانه في الخارج ماهية وفي الذهن ماهية اخرى فلا يحتاج الى اثبات وجود امر آخر مغاير للمعلوم كما توهمه انتهى
وحاصله انا نختار الشق الاول من الشقين اللذين اوردهما الدواني يعني ان هذا الامر القائم مغاير للمعلوم ونقول انه ليس قولا بالشبح والمثال
كما توهمه الدواني فان الشبح والمثال يكون مغايرا للمعلوم بالماهية بحيث لو وجدا في ظرف واحد لم يكن احدهما عين الآخر وههنا ليس كذلك
فان نفس الشيء اذا كان في الخارج يكون موجودا فيه جوهرا واذا وجد في الذهن ينقلب الى ماهية اخرى تكون من الكيف فيندفع به الاشكال المشهور
انه يلزم كون شيء واحد جوهرا وكيفا وهذا مبني على ما اختاره في حواشيه القديمة وحققه في حواشيه الجديدة على شرح المطالع بما لا مزيد عليه من
ان ذوات الاشياء تابعة لوجودها وان الماهية تنقلب اذا وجدت في الذهن فالانسان مثلا جوهر باعتبار وجوده في الخارج وعرض اذا وجد

[1] اي مولانا صدر الدين الشيرازي معاصر الدواني منه مد ظله
[2] اي مولانا جلال الدين الدواني منه مد ظله

في الذهن لا انقلابه اليه بانقلاب ظرف الوجود وهذا ليس قولاً بالشبح البتة وانت تعلم ان هذا الكلام منه مع قطع النظر عما يرد على ما اختاره
من القول بالانقلاب كما بسطه الدواني في حواشي شرح المطالع مخدوش آه اما اولا فبانه مخالف لما قاله في حواشيه القديمة كما نقلنا
انه جمع بين المذهبين فهناك آمن بكونه جمعا بين المذهبين وههنا انكر دلالته على الشبح وهل هذا الا التدافع ظاهر واما ثانيا فلان هذا الكلام
اما ان يكون من جانب شارح التجريد او من نفسه وعلى الثاني لا خطاب معه فان الدواني يعترض على الشارح لا عليه حتى يدفعه بما اختاره
وعلى الاول فهو جهل مركب لان شارح التجريد بل كل متامل لا يتفوه بمذهب الانقلاب الذي هو مختار هذا القاصد وليس هذا مذهب الشارح
فيلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله واما ثالثا فبانه لا نعلم ما الامر المشترك الذي يقال بانه تارة يكون جوهرا وتارة يكون عرضا والفطرة
السليمة تابى عن هذا القول باشد الاباء وبالجملة لا يندفع ايراد الدواني على القوشجي بهذا الكلام اصلا بل هو مدفوع بما ذكرنا من التحقيق وتقريره
انا نختار الشق الاول وهو ان القائم بالذهن مغاير للمعلوم وقوله هذا بعينه قول بالشبح غير مسلم فان القائلين بالمثال يقولون بمشاكلته
للمعلوم والقوشجي لا يقول بها فاين هذا من ذاك فظهر انه لا يرد على القوشجي ما اورده هذا المحقق اصلا وتلخيص تحقيقه ان في الذهن يحصل
امران الاول الماهية نفسها وهو كلي وجوهر مثلا والثاني الكيفية النفسانية المغايرة له الغير المشاكلة له وهي علم وكيف فيندفع به
الاشكال المذكور قطعا وليس هذا مبنيا على القول بالشبح ولا على انقلاب الماهية بانقلاب الوجود نعم لو طولب القوشجي بايراد الدليل على
اثبات هذا الامر المغاير للمعلوم الغير المشاكل له في الصفات الذي هو علم وعرض من مقولة الكيف او غيرها لم يكن عنده طريق سوى الاحالة
الى البداهة وهذا كما ان السيد المحقق بالغ في جميع تصانيفه في اثبات الحالة الادراكية سوى الصورة العلمية وافتخر به ومع ذلك فليس
عنده دليل شاف يسكت المناظر سوى الحوالة الى الوجدان فتدبر قوله وفيه ما فيه اشارة الى ان العلم ليس مشتركا لفظيا بين حصول الصورة
والصورة الحاصلة بل للعلم عنده ايضا معنى واحد وهو ما به الانكشاف وكل منهما مصداق له فهو مشترك معنوي قوله المراد بالاول آه دفع
لما اورد على السيد المحقق بان المذكور في الحاشية اولا هو الصورة الحاصلة وثانيا حصول الصورة فكيف يصح قوله في المنهية الاول
علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف بان الاول ذكرا وان كان هو الصورة لكن الاول رتبة هو الحصول فان الحصول
مشتق منه والحاصلة مشتق وظاهر ان المبدأ يتقدم على المشتق فالمراد بالاول في المنهية والثاني الاول والثاني رتبة فيصح الكلام بلا مرية
وتعقبه الفاضل اللبكني بانه على هذا يكون معنى قوله الجمهور على ان مورد القسمة هو الاول ان الجمهور على ان المقسم هو حصول الصورة ومعنى قوله
ومن الافاضل من ذهب الى الثاني انه ذهب الى ان المقسم هو الصورة الحاصلة ويكون قوله اقول آه
ردا لكون المقسم هو الصورة الحاصلة ولا يخفى على من له ادنى فهم انه لم يقل المحشي ان الاول ايضا وقع في هذه الحاشية فالمراد به الاول
بالرتبة وان الثاني ايضا وقع يكون المراد به الثاني رتبة بل غرضه ان الاول والثاني الواقعين في المنهية يراد بهما الاول والثاني بالرتبة
فلا يلزم منه ان يكون هو مرادا بالاول والثاني الواقعين في الحاشية بعد ذلك حتى يلزم ما الزمه نعم يرد عليه ما اشرنا اليه سابقا من ان كون
الحصول مبدأ والحاصلة مشتقا منه المستلزم لتقدمه عليه من الاحكام اللفظية وفي الحقيقة الحصول متاخر وجودا عن الحاصلة لانه
معنى انتزاعي والانتزاعيات متاخرة الوجود عن موصوفاتها فارادة الاول والثاني رتبة لا تنفع وهذا هو تفصيل ما نقل عن المحشي تحت
قوله الآتي فافهم فيه اشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري مقدما تحققا ورتبة لان المعاني المصدرية والانتزاعيات لا تتحقق
الا بعد تحقق مناشي الانتزاع انتهى والحق ان تقديم الاول على الثاني من اقلام الناسخين والسيد المحقق بري عن ذلك وللمحشين ههنا

قوله في المنهية الاول علم الخ

اه اي المولوي عماد الدين اللبكني ١٢ منه مد ظله

كلمات اخر لانضيع الوقت بذكرها وقد ذكرت بعضا منها في تعليقاتي القديمة المسماة بهداية الورى **قوله** الظن قد يقال الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل المحشي وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحا واما من قبل اصحابه وهو ايضا باطل لان هذا المذهب عند اصحابه مجزوم به وجوابه ان الظن قد يطلق على ما يقابل اليقين ايضا كما صرح به المصنف في المحاكمات وهو المراد ههنا **قوله** والضرورة تشهد قد ينبه عليه بان الحصول بمعنى مصدري مرادف للوجود وهو من الامور العامة والامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة كما صرح به رئيس الصناعة في الشفاء والانتقاش مصدر انتزاعي لا يمكن ان يكون منشأ للانكشاف فتعين ان يكون هو الصورة **قوله** من مقولة الكيف هذا هو المشهور بين الجمهور واورد عليه بان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن تشخصاتها فصور الجواهر جواهر وصور الاعراض اعراض فالقول بان العلم من مقولة الكيف جزما غير صحيح مدفوع بما ذكره رئيس الصناعة في الٰهيات الشفاء من ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع سواء كان في موضوع عند وجوده في الذهن اولا فالعلم كيف باعتبار وجوده الذهني جوهر بمعنى انها اذا وجدت في الخارج تكون في موضوع فلا تنافي بين كونه عرضا وبين كونه جوهرا ومن ههنا ظهر ان الشيء كما يوجد في الخارج موجود في الذهن ايضا في ضمن الصور لانه ينقلب الى امر آخر كما اختاره الصدر الشيرازي وان شئت تفصيل هذا المبحث فارجع الى حواشي المتعلقة بالحاشية الجلالية المتعلقة بالتهذيب **قوله** بل يمكن ان يستدل عليه هذا الدليل ذكره المصنف في منهيات شرح المطالع واورد عليه بان معنى المطابقة في العلم ليس هو المطابقة في الصور المحسوسة وهو ظاهر بل معنى مطابقة العلم المعلوم انه الذي انكشف به على النفس لا خفاء في ان المطابقة بهذا المعنى ليصح ان يوصف بها الانفعال والاضافة ايضا لو كان العلم احدهما واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشيه بانه ليس معنى المطابقة ما توهمه بل معناه موافقته للواقع كما يستفاد من كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات حيث قال من اعتراضات الفاضل الشارح ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر خارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وجوابه ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا ورده المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع ايضا بان ما ذكره غير حاسم لمادة الشبهة لان للمورد ان يعود ويقول ما معنى موافقته للواقع ان كان معناه مناسبة مخصوصة بسببها ينكشف الواقع على النفس فذلك يتصور في الاضافة ايضا وان كان معناه المناسبة التي تجري بين الصور المحسوسة فلا نسلم انه متصف بالموافقة بهذا المعنى وان كان معناه كونه بعينه هو الامر الموجود في الخارج كما يقتضيه سياق ما نقله من شرح الاشارات فبعد تسليم امتناع وجودها يلزم ان لا يكون العلم بالاضافات علما ولا جهلا على ان المطابقة بهذا المعنى انما تصح على مذهب من يقول بوجود الاشياء بانفسها لا على القول بالشبح والمثال وكون الكيف حقيقة انما يتمشى على هذا المذهب لا على الاول وان كان معناه امرا آخر فليبين حتى يتكلم عليه فالوجه ان تفسر المطابقة بالمحاكات وهي شاملة للمذهبين وجارية في الاضافة ايضا ثم تصدى لدفعه ذلك الصدر في حواشيه الجديدة بانا اردنا بها كونها لو وجد بوجود الخارج لكان عين ما هو مطابق له وبالعكس والحاصل ان العلم ان كان له مطابق كذلك كان علما والا لكان جهلا وليس للاضافة مع الامر الخارجي علاقة كذلك لامتناع وجوده الخارجي انتهى اقول لا يخفى على المتوقد انه لا ينفع فان للمورد ان يعود ويقول المطابقة بهذا المعنى لا نسلم انها ضرورية في العلم حتى يلزم كون الاضافة جهلا واي دليل على اعتبار هذا المعنى

ای الشیخ ابو علی بن سینا ۱۲ منه مدظله

ای الشیخ ابو علی بن سینا منه مدظله

ای مولانا صدر الدین الشیرازی ۱۲ منه مدظله

ای مولانا صدر الدین الشیرازی ۱۲ منه مدظله

ای مولانا نصیر الدین الطوسی ۱۲ منه مدظله

ای مولانا فخر الدین الرازی ۱۲ منه مدظله

ای مولانا جلال الدین الدوانی ۱۲ منه مدظله

فظهر ان الدليل الذي ذكره المصنف لا يخلو عن شئ البتة وفيه تفصيل آخر ذكرته في تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل
فارجع اليه **قوله** وهذا كما ان آه قال في الحاشية اي اطلاق العلم الحصولي على الصورة الحاصلة بمعنى ما به الانكشاف وعلى حصول الصورة
بالمصدري كما ان مطلق العلم آه **قوله** فلا يتوهم ما يتوهم قال في الحاشية دفع لما توهمه المحشي محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهو من قلم
الناسخ انتهى **قال** اقول على هذا التقدير مقصوده ابطال راي بعض الافاضل من ان المقسم للتصور والتصديق هو المعنى المصدري وجزء من
راي العلامة الشيرازي فانه ذهب الى انقسام كل من الحصول والحاصل اليهما وتقريره انه لما كان المقسم الحصول المصدري يلزم ان يكون
بين التصور والتصديق اتحاد نوعي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه اللزوم فما بينه بقوله لان حصول الصورة آه وتحريره ان الحصول
والوجود والكون والثبوت الفاظ مترادفة فالحصول الذهني ليس الا الوجود الذهني فيكون التصور والتصديق على هذا التقدير فردين
للوجود الذهني وقد تقرر في مبحث الامور العامة ان الوجود حقيقة واحدة نوعية وان افراده افراد حصصية لا غير وان الكلي بالقياس
الى حصصه نوع فيكون الحصول الذهني نوعا لفرديه التصور والتصديق فيلزم اتحادهما نوعا وذلك ما اردناه واما بطلان اللازم
فلانهم قد صرحوا بان التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك وسياتي في شرح قول المصنف ورابعها الخ وبه صرح ذلك
الفاضل ايضا حيث قال في بحث الجعل من الافق المبين العيس قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان
بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط انتهى فخرج من هذا البيان ان التصور والتصديق لا يمكن ان يكونا قسمين للعلم بالمعنى المصدري
بل هما قسمان للعلم بمعنى الصورة الحاصلة هذا وانت تعلم انه لا وجه لتخصيص السيد المحقق هذا القول بلزوم الاتحاد منه فانه يلزم على تقدير
كون المقسم هو الصورة ايضا على القائلين بحصول الاشياء بانفسها بان يقال لو تصور التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم مع المعلوم
مع انكم قلتم انهما متخالفان نوعا وبوجه آخر لو تعلق التصور بما تعلق به التصديق لزم اتحادهما وهذه الشبهة دقيقة ولها اجوبة كلها واهية
كما فصلتها في التعليق العجيب والظاهر ان التخصيص ليس لعدم الورود على المذهب الاول بل الشبهة الواردة على المذهب الاول لما كانت
مشهورة تركها وذكر الشبهة من عند نفسه على القول الثاني وقال بعض الناظرين لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحاد التصور والتصديق
على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بالصورة اذ لو فسر العلم
بالصورة ويرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي واما اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن
الحصول فانما لزم من القول بكون العلم عبارة عنه ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم فيه متحدين انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى مساس
ان اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول ايضا لم يلزم منه فقط بل بانضمام مقدمات لكون افراد المصادر حصصية وكون الكلي نوعا
وغيرهما فلو فسر العلم به وارتكب عدم حصصية افراد الوجود المصدري او عدم كون المصادر انواعا لها لا يلزم ذلك وبالجملة كما ان الاتحاد
على تقدير تفسير العلم بالصورة لا يلزم بمجرده بل بانضمام مقدمة خارجية كذلك لا يلزم على تقدير تفسير العلم بالحصول ايضا بمجرده بل
بمقدمات خارجية وكما ان المقدمة الخارجية هناك مسلمة للجمهور كذلك المقدمات الخارجية ههنا فما وجه الفرق والتخصيص فالصواب
في وجهه ما ذكرناه ثم قال ذلك الناظر نعم يرد على الشارح ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة
عن الصورة موجودة بوجودها كما ينطق به كلامه فيما بعد لان الانتزاعي لا حقيقة له الا ما حصل في العقل ولا افراد له سوى الحصة اقول
هذا فرية بلا مرية فان مخترعي الحالة الادراكية لا يقولون بانتزاعيتها وعبارات السيد المحقق في جميع تصانيفه دالة على انها

وصف انضمامي يحصل بعد حصول الصورة فافهم **قوله** فيكون فردا آه جعل المحشي قول السيد المحقق لان حصول الصورة ليس الا الوجود
الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد حصصية محمولا على دليلين مستقلين حيث قال في المنهية المعلقة على قوله وايضا افراد
الوجود آه هذا القول دال على ان قول المحشي وافراده افراد حصصية دليل ثان لا تتمة للدليل الاول فظهر ان عبارة المحشي مشتمل على
دليلين الاول قوله ان حصول الصورة آه والثاني قوله وافراده افراد حصصية انتهت فاحتاج الى التكلف المؤدي الى التعسف تقرير
الدليل الاول ان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني فهو فرد لمطلق الوجود كالوجود الخارجي والوجود حقيقة واحدة ونوع حقيقي
وافراد النوع الحقيقي كالوجود ههنا سواء كانت اولية كالوجود الذهني او ثانوية كالتصور والتصديق حصصية كانت كافراد الوجود
ونحوه او غير حصصية لا بد ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يكن النوع تمام ماهية افراده فاذن التصور والتصديق كلاهما متحدان نوعا
وهو خلاف ما تقرر في موضعه انهما متخالفان نوعا هذا ولا يخفى على الفطن الذكي ما في هذا الدليل فانا لا نسلم كون الوجود حقيقة واحدة
حتى تكون افراده متحدة نوعا ولو ضم معه كون افراده حصصية لم يبق دليلا مستقلا بل صار المجموع دليلا واحدا والتلخيص
ان كون الوجود حقيقة واحدة لا يثبت الا اذا ضم معه كون افراده حصصية مع المقدمات التي ذكرنا في الدليل الثاني فيصير الكل
دليلا واحدا ولعله لا يخفى وتحرير الدليل الثاني ان افراد الوجود حصصية كما صرحوا به والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقيقة فيما بينها
ومع طبيعتها لانهم صرحوا ان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه فح يكون التصور والتصديق متحدي الحقيقة هذا خلف وانت تعلم
انه ايضا لا يتم ما لم ينضم به كون الحصول هو الوجود وبعد انضمامه يصير الكل دليلا واحدا **قوله** قال الاستاذ مد الله ظله اي في
تعليقاته على شرح السلم للاستاذه مولانا حمد الله السنديلي قوله قد اضطربت الاقوال في شانها آه اعلم اولا ان الكلي قد يؤخذ
من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق والكلي الطبعي وقد يؤخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا
اي مجموع الامور الثلثة ويقال له الفرد وقد يؤخذ مع التقييد دون القيد ويقال لها الحصة ولا وجود لهما في الخارج لجزئية التقييد الذي
هو امر نسبي فيهما واما الاول ففي وجوده اختلاف كثير بين الحكماء ليس هذا موضع تحقيقه وقد يؤخذ معها بحيث يكون كل من التقييد والقيد
خارجا عن المعنون والملحوظ داخلا في العنوان واللحاظ ويقال له الشخص عند المتاخرين فليس بينه وبين الكليات عندهم تغاير الا تغاير
اعتباري ومن ثم تراهم يقولون بجريان احكام المخصوص على الكلي من حيث هو هو وعند المتقدمين واكثر المتاخرين الشخص عبارة عن
الكلي مع القيد اي التشخص والتقييد خارج عنه واللازم عدم وجوده في الخارج فظهر بهذا ان الشخص والحصة والفرد بهذه المعاني
المصطلحة متقابلة لا يصدق احدها على الآخر وقد يطلق الفرد على الشخص وهو المراد في قولهم الكلي ان كان تمام ماهية افراده فهو نوع
وان كان جزءه فان كان تمام المشترك بين الماهية وشئ آخر فهو الجنس والا فهو فصل وان كان خارجا عن تمام ماهية افراده فمختصه
ان اختص بحقيقة واحدة وعرض عام ان لم يختص بها وكذا قد يطلق الحصة ايضا على الشخص وثانيا انهم قالوا كل كلي فهو بالنسبة الى حصصه
نوع حقيقي لما فصل التنافي بينه وبين تفسيرهم الحصة بالطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا اذ ذلك
لان كون الطبيعة نوعا بالنسبة الى حصصها يدل على ان بين الحصص والطبائع تغاير اعتباري كما بين الاشخاص والطبائع عند بعض
المتاخرين لان معنى النوع ماهية مقولة على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو وبعبارة اخرى النوع ما يكون تمام ماهية افراده فلا بد
ان تكون الاشخاص المندرجة تحته متفقة في الحقيقة والا لم يبق النوع نوعا بل جنسا هذا خلف والتفسير المذكور نص في التغاير الحقيقي

بين الطبيعة والحصة وكذا بين الحصص لانها عبارة عن مجموع المقيد والتقييد لاريب في ان مجموع الطبيعة والتقييد الذي هو امر اضافي مغاير لنفس الطبيعة وثالثا [illegible]
هذا الاضطراب بوجوه منها ان الحصة قد تطلق على الشخص ايضا كما عرفت فالمراد بالحصة في قولهم هذا هو هذا المعنى فيكون المعنى كل كلي فهو بالنسبة
الى اشخاصه نوع وهذا صحيح لاغبار عليه وهذا التوجيه احسن لولا مخالفته لبعض كلماتهم فانهم صرحوا بانه لا فرد للوجود وغيره من المعاني
المصدرية غير الحصص الاعتبارية وحققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وان الوجود نوع بالنسبة الى افراده الحصصية فهو صريح
في ان المراد بالحصة في هذا الحكم غير ما يراد من الشخص ومنها ما قيل لا نعني باتحاد الحصص نوعا الا ان الطبيعة الواحدة متفقة فيها بعد حذف
المخصصات والتقييدات وهو ظاهر كما في نوعية الماهية بالنسبة الى الافراد الشخصية على راي المتقدمين القائلين بجزئية التشخص للشخص
وانت تعلم ما فيه من السخافة فانهم فسروا النوع بما يكون تمام ماهية افراده فارادة هذا المعنى من النوعية لا يطابق تعريفهم وذكروا هذه القاعدة
في بحث النوع الحقيقي فهو شاهد عدل على انهم لم يريدوا بالنوع في هذه الكلية الا المعنى الذي ذكر في ايساغوجي والظاهر ان الحكم بكونه نوعا
بالنسبة الى الاشخاص انما هو على تفسير الشخص بما ذكره المتاخرون واما على طريقة المتقدمين فكلا ومنها ما اختاره استاذ المحشي وسيجيء تحقيقه
**قوله** وهذا انما يستقيم الخ فانه لو كانت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد كانت الطبيعة جزءا لها لا تمام ماهيتها فلا يصح اطلاق النوعية
عليها **قوله** يدل دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي وذلك لان الحصة على هذا التقدير صارت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد لخروج
القيد ودخول التقييد في المعنون فيتغاير الطبيعة لان الجزء يغاير الكل لا يقال لو كان الجزء مغاير الكل لما صح حمله عليه لان الحمل عبارة عن
اتحاد المتغايرين بنحو من الوجود مع انه يحمل الجزء كالجنس على الكل كالنوع لانا نقول قد صرح الشيخ الرئيس وغيره بان هذا في الاجزاء الذهنية
واما الاجزاء الخارجية فلا يحمل بعضها على بعض ولا على الكل الا ترى الى انه لا يحمل الدار على اللبنات ولا اللبنات على الدار ولهذا اذا اخذ
الجنس والفصل بشرط لا شيء لا يحمل احدهما على الآخر ولا شك ان كلا من الطبيعة والتقييد جزءان خارجيان للحصة على ذلك التقدير فلا يحملان
عليه والنوعية تقتضي الحمل **قوله** لانه مصرح بجزئية التقييد فلا يحمل الطبيعة على الحصة فلا يكون نوعا وما قال بعض الناظرين ان غاية ما
يقال على تقدير جزئية التقييد للحصة ان الطبيعة قد تؤخذ مبهمة بالقياس الى الحصص فتكون محمولة عليها وقد تؤخذ بشرط لا شيء فلا تحمل
كما قالوا في الجنس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذها لا بشرط شيء انتهى ففيه ان الطبيعة مجردة لا يمكن حملها على مجموع الطبيعة والتقييد الذي
هو امر اضافي وان اخذت مبهمة لان الابهام لا يؤثر في رفع التغاير الحقيقي فتدبر **قوله** لما وقع من الاستاذ في شرحه للسلم آه قال الاستاذ
استاذ المحشي في شرح السلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان المأخوذ فردا للطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد
خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصة منها فكانت الحصة هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى فاعترض عليه
تلميذه يعني استاذ المحشي بان تفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير بقوله فكانت الحصة هي الطبيعة ولا يظهر وجهه وهذا بناء على ما سيأتي
منه وليشيد المحشي اركانه من ان الظاهر هو ان اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون
فان دخولهما في المفهوم التعبيري مما لا شك فيه فكان معنى قوله واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا من المعنون
والتقييد من حيث هو تقييد داخلا في المعنون كانت حصة فلم يستقم التفريع بالتغاير الاعتباري على هذا التفسير قطعا لكن سياق كلام
شرح السلم يقتضي ان استاذ استاذ المحشي تبع صاحب الافق المبين وحمل هذه العبارة على خروج التقييد من المعنون ودخول القيد في العنوان
واتحاد التغاير الاعتباري بين الطبيعة والحصة فاستقام تفريعه عليه واندفع توهم استاذ المحشي بعدم الانطباق لانهم لا يخلو عبارة شرح السلم عن [illegible]

قوله على ان الخ اعلم اولاً ان الجزء الذهني ههنا عبارة عما يكون محمولا على الكل وعلى الجزء الآخر وبالعكس والجزء الخارجي ما لا يحمل على الآخر
ولا على الكل وظاهر ان حمل احدهما على الآخر يستلزم حمل الآخر عليه فلا يتصور كون احدهما ذهنيا والآخر خارجيا وثانيا انه لا يخلو اما ان يكون
التقييد جزأ ذهنيا او خارجيا لا سبيل الى الاول لانه يستلزم حمل التقييد على الجزء الآخر وهو الطبيعة وبالعكس وحمل كليهما على الكل وليس كذلك
فان التقييد امر نسبي اضافي والطبيعة التي هي جزء آخر قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من مقولة الاضافة وقد تكون من مقولة اخرى
فكيف يحمل احدهما على الآخر لاستحالة حمل احدى المقولتين على الاخرى ولا سبيل الى الثاني فانه يستلزم عدم امكان حمل كل من التقييد
والطبيعة على الآخر وعلى الكل وهذا مخالف للنوعية فان مقتضى نوعية الطبيعة المخصص حملهما عليها والتلخيص ان التقييد لو كان جزأ
فاما ان يكون كل منه ومن الطبيعة جزأ ذهنيا او جزأ خارجيا او يكون احدهما جزأ ذهنيا والآخر خارجيا وكل من الشقوق باطلة
فكذا كون التقييد جزأ وبهذا ظهر فساد ما قال بعض الفضلاء انا نختار كون التقييد جزأ ذهنيا لكن لا نسلم استلزامه لاتحاد التقييد مع الكلي
وحمله عليه بالمواطاة فان الجزئية الذهنية الموجبة للاتحاد هي جزئية الجنس والفصل للنوع لا مطلق الجزئية الذهنية بمعنى كون المفهوم الحاصل
في الذهن جزأ للمفهوم المركب من المفهومين او ثلثة فانا قد نتصور مفهوم زيد مع وصف الكتابة بحيث نجعل مجموع الموصوف والصفة مركبا
واحدا واتحاد بعض الاجزاء مع بعض وحمله عليه منتف ههنا ووجه الفساد ظاهر فان هذا الكلام مع كونه طويلا مبني على عدم فهم ما هو المراد ههنا
من الجزء الذهني والجزء الخارجي قوله وايضا على تقدير عدم الدخول آه يعني لما كان التقييد داخلا في العنوان فقط خارجا عن المعنون
في الحصة يلزم ان لا يكون بينها وبين الشخص على راى المتاخرين فرق لان الشخص عندهم هو هذا مع انهم قائلون بالتقابل بين الحصة والفرد
والشخص واما القول بان بينهما فرقا آه ايضا فان الشخص متشخص في الواقع من دون اعتبار العقل واما الحصة فهي عبارة عن الكلي المتخصص في
الاعتبار ولا ريب في انه اعتباري كما ذكره بعض الناظرين لا يجدي نفعا لان الظاهر من عبارات المتاخرين وجود الفرق بينهما بحسب الحقيقة
ولم يظهر آه قوله على راى المتاخرين واما عند المتقدمين فيظهر الفرق على هذا التقدير ايضا لان القيد عندهم داخل في الشخص وليس بداخل
في الحصة اتفاقا قوله ويقال المدخول آه يعني ان المراد من قولهم بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا دخول التقييد في العنوان وخروج
القيد من العنوان وهذا توجيه بارد لا يقبله الطبع السليم فانه تكلف عظيم قوله كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها اعلم
ان ظاهر عبارات الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي وغيرهما من المتقدمين يدل على ان للقضية ثلثة اجزاء المحمول والموضوع والنسبة والسيد
المحقق ذهب في حواشيه الآتية الى ان النسبة داخلة في مفهوم القضية وعنوانها لا في مصداقها وحقيقتها ومعنونها كما ان البصر داخل
في مفهوم العمى لا في حقيقته وجعل متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وهذا كلام في غاية التحقيق وقد سبقه الى
ذلك المحقق الطوسي في الاساس حيث قال اجزاء القضية لا تزيد على اثنين لان موضع تعلق الصدق والكذب في القضية ليس الا
واحدا وذلك الموضع هو موضع الربط والربط لا يوجد الا بين المحكوم عليه وبه فثبت منه ان الاجزاء الاولية للقضية لا تزيد على اثنين
وبانضمام التاليف اليها لا توجد هناك الا اشياء ثلثة لا اجزاء ثلثة كيف ولو كان ذلك الربط ايضا جزأ لاحتاجت اجزاؤها الى
رابط مستانف انتهى بحصله وبعض الناظرين لما لم يتفطنه قال انه مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة مما يقتضي العقل
ببطلانه لانهم فسروا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب او قول صادق او كاذب والقضية في اصطلاحهم عبارة عن قول يقصد به الحكاية
ولا ريب في ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حال كون النسبة رابطة ام لم يؤخذ كذلك ليسا بحكايتين اصلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب

اي المولوي حسين علي خان منه مد ظله

اي مولانا نصير الدين الطوسي ١٢ منه مد ظله

على تقدير عدم الدخول لا فرق بينه وبين الشخص على راي المتاخرين ... غاية التكلف ويقال ان الدخول في المفهوم ... ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها ١٢

مالم يعتبر النسبة التامة الخبرية اذ هما بلا اعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة كما صرح المحقق الدواني
في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة مناط القضية ومدارها فكيف يظن انها خارجة عن حقيقتها وقال بعض المحققين انهم قد صرحوا بان القضية
الموجبة انما تصدق اذا طابقت الجهة للمادة واذا لم تطابق تكون كاذبة فلابد من دخول الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب
بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجبة فلابد من دخولها في سائر القضايا ايضا فقد ظهر ان ما زعمه
الشارح سفسطة لا ينبغي ان يصغي اليها انتهى كلامه بعبارته اقول لا يخفى على من القى السمع وهو شهيد ما فيه فان السيد المحقق لا يقول ان حقيقة
القضية الموضوع والمحمول فقط حتى يرد عليه انه لا يعقل كونهما حكايتين و يخالف ما صرحوا به انه لابد للقضية من النسبة بل قال بعروض النسبة
لهما فلم يلزم عليه محذور واذا عرفت هذا ففي كلامه مواخذات اما اولا ففي قوله مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ آه فان الذي يفهم من كلام الشيخ الرئيس
في جميع تصانيفه انما هو انه لابد للقضية من النسبة ولا تتم بدونها وهذا القدر لا ينافيه تحقيق المحشي فانه ايضا قائل بانه لابد لتمام القضية من
النسبة لكنها ليست داخلة في معنونها بل في عنوانها فالقضية بعنوانها عبارة عن مجموع الموضوع والمحمول والنسبة الحاكية وبحقيقتها عبارة
عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة وان لم تدخل في حقيقتها لكنه لابد من اعتبار عروضها للموضوع والمحمول عنده ايضا
فاي مخالفة بين تصريح الشيخ وهذا التحقيق بل يؤيده كلام الشيخ في الشفاء الرابطة انما يحتاج اليها لتدل على نسبة المحمول الى الموضوع انتهى
ولو سلمنا المخالفة فنقول هي ليست جرحا لان السيد المحقق ليس من الذين يعرفون الحق بالرجال بل هو ممن يعرف الرجال بالحق واما ثانيا
ففي قوله ولا ريب في ان الموضوع والمحمول آه فانه لا يضر كونهما ليسا بحكايتين فان القضية ليست عبارة عن الحكاية حتى يقال ان الموضوع
والمحمول ليسا بحكايتين فلا يكونان قضية بل هي عبارة عن قول يقصد به الحكاية كما صرح به قبيله ولا ريب في ان الموضوع والمحمول قول يقصد به الحكاية
بعروض النسبة الحاكية لهما واما ثالثا ففي قوله ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب مالم يعتبر آه فانه ان اراد انه لابد في اتصاف الموضوع
والمحمول بالصدق والكذب من اعتبار المجموع منهما ومن النسبة فهو ممنوع بل باطل وان اراد انه لابد من اعتبار النسبة مطلقا فهو مسلم
ولا يضره واما رابعا ففي قوله اذ لا معنى لاتصاف المفرد الخ فانه لا مضايقة في اتصاف المفردين من حيث عروض النسبة بينهما بالصدق والكذب
نعم لو اعتبرا مع قطع النظر عن النسبة بالكلية لكان له وجه لكنه خارج عما نحن فيه وتصريح المحقق الدواني لا يضره واما خامسا ففي قوله
والحاصل آه فانه ان اراد ان النسبة مناط القضية من حيث الجزئية فهو اول النزاع وان اراد اعم من ذلك لا يصح قوله فكيف يظن انها
خارجة عن حقيقتها وهل هذا الا كما يقال الوضوء مناط الصلوة ومدارها فكيف يظن انه خارج عن حقيقتها وهذا عجيب جدا واما سادسا
ففي استناده بقول بعض المحققين لان تصريحهم بان صدق القضية الموجبة مطابقة الجهة المادة وكذبها عدمها لا يقتضي دخول النسبة
في حقيقتها وقوله والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب آه ممنوع لان معنى الصدق على التحقيق مطابقة الموضوع والمحمول حال كون
النسبة رابطة بينهما للمادة وكذبها عدمها فقد ظهر من هذا البيان الواضح والتبيان اللائح ان هذا الكلام من اوله الى آخره مغالطة ونسبة السفسطة
الى الشارح صدر عن غفلة قوله وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون يعني عند المتاخرين فان الشخص عندهم كما نبهناك عليه
عبارة عن الكلي من حيث عروض التشخصات له بان تكون الحيثية تقييدية في اللحاظ دون الملحوظ ومن ههنا تسمعهم يقولون الكلي والشخص
متحدان ذاتا وبه ظهر ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج في ضمن اشخاصه لانهم متفقون على وجود الشخص في الخارج وهو ليس عندهم الا الكلي المعروض
للتشخص واما استدلال رئيس[1] الصناعة عليه بان هذا الحيوان موجود في الخارج والحيوان جزء لهذا الحيوان وجزء الموجود موجود ففيه ان الحيوان

وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص ٢٤٦ ... ج

[1] اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله

الذي هو كلي موجود فلا يخلو عن مغالطة كما لا يخفى على ذي فطانة والتحقيق ان مطلق الشيء موجود قطعا والشيء المطلق ليس بموجود جزما قوله
والفرق آه هذا دفع لما اورد من انه يلزم على هذا التقدير عدم الفرق بين الشخص والحصة على رأيهم قال المحشي في المنهية يعني ان معنون الشخص
والحصة ليس الا نفس الطبيعة لكنهما مختلفان بحسب العنوان اذ الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران
بالنسبة التوصيفية والاضافية تسمى حصة قوله كما في موضوع المهملة القدمائية والطبعية آه الفرق بينهما ان موضوع المهملة هو الشيء
من حيث هو هو بان يلاحظ نفسه ويقطع النظر عن جميع الحيثيات حتى حيثية الاطلاق وموضوع الطبعية هو الكلي من حيث هو مطلق بان
يلاحظ المطلق مطلقا من غير ان يوخذ الاطلاق فيهما في الملحوظ بل في اللحاظ فقط وثمرته تظهر في اجراء احكام الخصوص فانها تجري على
الاول ولا تجري على الثاني ولعلك تفطنت من ههنا ان موضوع الطبعية فرد لموضوع المهملة وان ما قال صاحب السلم في منهياته لا يبعد
ان يتوقع من المتوقد المستيقظ ان لام التعريف ليست على وجوه اربعة كما هو المشهور بل على انحاء خمسة لام العهد الخارجي كما في القضية
الشخصية ولام الجنس كما في المهملة القدمائية ولام الطبيعة كما في الطبعية كقولك الانسان نوع ولام الاستغراق ولام العهد الذهني انتهى
ركيك لان لام الجنس الذي هو موضوع للمهملة القدمائية يكفي للطبعية فلا حاجة الى استخراج لام الطبيعة لان موضوع الطبعية فرد لموضوع المهملة
وقد صرحوا بان مدلول لام الجنس هو نفس المدخول من غير انطباق على الافراد وهذا لا ينافي ان يعتبر في مدخول اللام حيثية زائدة كحيثية العموم
كما في موضوع الطبعية فاحفظه قوله لان التقييد آه تقريره انه لا يمكن ان يكون التقييد جزءا ذهنيا للحصة لان التقييد من مقولة الاضافة
فانه نسبة بين المطلق والمقيد والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من الكيف وقد تكون من غير ذلك وتخصيص الحصة بالانتزاعيات نشأ عن سوء الفهم ولا شك
في انه لا يحمل فرد مقولة على فرد مقولة اخرى فلا يحمل التقييد على الطبيعة ولا الطبيعة على التقييد فلا يكون جزءا ذهنيا واما قول بعض الناظرين الانتزاعيات
العامة كالوجود ونحوه ليست بداخلة تحت مقولة لكونها بسائط عقلية والكلام ههنا في حصة الوجود المصدري والوجود المصدري ليس بداخل
تحت مقولة من المقولات فلا يلزم في ما نحن فيه على تقدير كون التقييد جزءا ذهنيا للحصة التركيب من مقولتين متباينتين ولا اتحادهما انتهى
فمدفوع بان كلام استاذ المحشي ليس بخاص بما نحن فيه بل هو عام في جميع المواضع ولا قائل بالفصل بين الحصص بان يقول بجزئية التقييد
الذهنية في بعض الحصص دون بعضها قوله قوله الحمل الموجب بالفتح ولا يمكن ان يقرأ بالكسر لان الحمل لا يوجب النوعية بل الامر بالعكس فان الحمل
يوجد بين الاعراض ومعروضاتها ولا نوعية هناك بخلاف النوعية فانها موجبة للحمل فما من نوع الا وهو محمول على افراده قوله لان الجزئية
الذهنية آه زعم الفاضل اللكنوي ان خارجية احد الاجزاء لا تستلزم خارجية الاجزاء الباقية لان الجزء الذهني ما يتحد مع الكل والخارجي لا يتحد معه فالجزئية الذهنية
انما تستلزم الاتحاد بين الجزء والكل فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا وعلى هذا يجوز ان يكون التقييد جزءا خارجيا للمعنون الحصة والكلي
جزءا ذهنيا له وهذا وان لم يصرح في كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرامهم اذ كل واحد من التشخص والطبيعة جزء للشخص عند القدماء مع ان الثاني
جزء ذهني والاول خارجي ولا يمكن اصلاح هذا الكلام من غير حمله على ما ذكرنا من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بين نفس الاجزاء لم يكن الانسان
نوعا بالنسبة الى زيد او كان التشخص محمولا عليه انتهى كلامه بملخصه ولا يخفى عليك ما فيه فانه قد صرح جماعة من الفلاسفة ان المركب
على قسمين مركب ذهني وهو ما لا تكون اجزاؤه متمايزة محمولا بعضها على بعض وعلى الكل ومركب خارجي وهو ما يكون لاجزائه وجود مستقل
لا يحمل بعضها على بعض وكذا على الكل وكلامهم في مواضع صريح في ان الاجزاء الذهنية تتحد مع الكل وتحمل عليه مواطاة وكذا بعضها على بعض
فتوهم ان يكون احدهما ذهنيا والآخر خارجيا ساقط واما ما اورده عليه بعض العلماء من ان المحققين كافة اتفقوا على ان التقييد امر اضافي

اي المولوي عماد الدين اللكنوي ١٢ منه مد ظله

اي الفاضل اللكنوي ١٢ منه مد ظله

اي المولوي تراب علي ١٢ منه مد ظله

والاضافة من الموجودات الذهنية فالقول بكون التقييد جزأ خارجيا خال عن التحصيل انتهى فغير وارد لان الجزء الخارجي لا يكون محمولا الا ما يكون موجودا
في الخارج وكذا ما اورده بعض الناظرين من ان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس والفصول فعلى تقدير تجويز ان يكون احد اجزاء
المركب خارجيا والآخر ذهنيا يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل واما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف ما تقرر عندهم انتهى فان انحصار
الاجزاء الذهنية في الجنس والفصل لا يسلمه الفاضل المذكور قوله من النسب المتكررة اي من النسب المعقولة بالقياس الى الاخرى قوله
لا يقال يمكن الفرق آه حاصله انه يظهر الفرق بين الحصة والشخص على تقدير عدم دخول التقييد في الحصة ايضا بان الطبيعة الماخوذة في
الافراد الحصصية تكون اعتبارية بخلاف الافراد الشخصية فان الطبيعة فيها لا تكون اعتبارية وهذا مبني على ان الحصص خاصة بالماهيات
الاعتبارية وقد عرفت انه ليس كذلك وعلى وجود الكلي الطبعي في الخارج اذ على تقدير عدمه تكون الماهية في الحصص والاشخاص
كلها اعتبارية انتزاعية قوله اذ لو كان الامر كذلك آه يعني لو كان المعتبر في الحصة الماهية الاعتبارية فقط وفي الاشخاص الحقيقية
فقط للزم اختلاف مقسمهما مع انهم يجعلون الحصة قسيما للشخص وكون الشيء قسيما للشيء مشروط باتحاد المقسم فانه لا يقال لقسم شيء انه قسيم
لقسم شيء آخر قوله فانه مشروط باتحاد المقسم مما ينبغي ان يعلم ان على تقدير نفي الكلي الطبعي في الخارج لا يكون بين الحصة والشخص
اتحاد في المقسم اصلا لان الحصة عبارة عن الكلي مع التقييد عروضا ودخولا والشخص على هذا التقدير عبارة عن نفس التشخصات
الموجودة في الخارج على ما صرح به جمع من المحققين لان الشخص موجود في الخارج بالاتفاق فلو كان عبارة عن الكلي لزم اعتباريته على
هذا التقدير وهو ظاهر واما على تقدير وجود الكلي الطبعي في الخارج كما هو مسلك الشيخ الرئيس ومن تبعه فيتصور بينهما اتحاد في المقسم
فان الحصة والشخص كليهما على هذا التقدير قسمان للطبيعة غاية الامر ان الطبيعة في الحصص قد تكون اعتبارية وقد تكون حقيقية وفي
الاشخاص لا تكون الا حقيقية فظهرت ركاكة ما قال بعض الناظرين ان اتحاد المقسم للشخص والحصة لا يصح الا على تقدير نفي وجود الكلي
الطبعي في الخارج فتامل فانه موضع تامل قوله قال المحشي آه استشهاد على اتحاد الحصة والشخص باعتبار المقسم فحسب لا على وجود الكلي
الطبعي او نفيه فانه ليس مما نحن فيه فقول بعض الناظرين ان كان المراد باتحاد مقسم الشخص والحصة ان مقسمهما قد يكون واحدا ايضا
فالاستشهاد بكلام الشارح المبني على كون الكلي الطبعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله انتهى لا يظهر له وجه قوله
ليس في الخارج آه اقول هذا الكلام من السيد المحقق يتناقض اوله بآخره فان قوله ليس في الخارج الا اشياء مقترنة بعوارض
مخصوصة يفيد ان الكلي الطبعي موجود في الخارج في ضمن اشخاصه وقوله ثم العقل قد ياخذ آه صريح في انه امر انتزاعي كما هو قول شرذمة
قليلة وكذا قوله في آخر بحث التصورات من تلك التعليقات[1] ليس في الخارج الا الطبيعة المخلوطة بعوارض مخصوصة موجودة بوجود واحد
شخصي ثم العقل يعتبر تلك الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض ويحصل اثنان الطبيعة المخصصة والطبيعة المطلقة وهما
متغايران في الذهن ومتحدان في الوجود قوله اي بعضهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين
قائلون بجزئية التشخص فكيف يصح قول الاستاذ وايضا على تقدير آه فدفعه بان المراد بالمتاخرين بعضهم انتهى وهذا التفسير مبني على حذف
المضاف او على ان المهملة تلازم الجزئية قوله في القول بجزئيته اعلم ان ههنا مسلكين الاول[1] نفي وجود الكلي الطبعي وح فالتشخص
هو نفس التشخصات الموجودة في الخارج وهذا خارج عن مذهبي المتقدمين والمتاخرين والثاني[2] وجوده وفيه ثلثة مذاهب الاول[1] قول
المتقدمين واكثر المتاخرين بان الشخص عبارة عن مجموع الكلي والتشخصات والثاني[2] قول بعض المتاخرين انه عبارة عن الكلي المعروض للتشخص

[1] اي حواشيه المتعلقة بشرح التهذيب الجلالي ١٢ منه مد ظله

والثالث انه عبارة عن الكلي بنفس ذاته المتشخص باضافة المبدأ الفياض بنحو من وجوده من غير ان يعتبر عروض شئ آخر بالماهية فعلم ان في التشخص اربعة اقوال البسط في المقام موضع تشريحها فليطلب من موضعها قوله فان الظاهر الخ ههنا اربعة احتمالات الاول دخول التقييد وخروج القيد بحسب العنوان وهذا ليس بمراد اتفاقا لان القيد داخل في العنوان لا محالة الثاني دخول التقييد وخروج القيد بحسب المعنون وهذا هو الظاهر وهو مناط الاضطراب الثالث دخول التقييد باعتبار المعنون وخروج القيد باعتبار العنوان وهذا ايضا ليس بمراد اتفاقا بل لا يمكن الرابع دخول التقييد باعتبار العنوان وخروج القيد بحسب المعنون وهذا هو التكلف الذي ذكره استاذ المحشي والتحقيق ان الاضطراب في هذا المقام باق لا يدفعه الا ان يراد من الحصة في قولهم كل كلي فهو بالنسبة الى حصصه نوع معنى آخر وهو الشخص المصطلح عند المتاخرين وما قيل من انه ينافي تصريح بعضهم بان الوجود ونحوه من المعاني المصدرية انواع بالنسبة الى حصصها مع تصريحهم بانه لا فرد للمعاني المصدرية سوى الحصة فان هذا يدل على ان المراد بالحصة غير الشخص فازيحه بان هذا التصريح وقع من المتاخرين لسبب الغفلة عما اراده المتقدمون من لفظ الحصة في هذه القاعدة وهذا ليس ببعيد الا ترى الى ما وقع من السيد المحقق والمحشي كليهما من فهم وجوب المساواة صدقا من الطرفين او من طرف واحد من قول النحاة الموصوف اخص او مساو وقال الصدر الشيرازي[1] في حواشي شرح التجريد ما وقع في كلامهم من ان كل كلي فهو بالقياس الى حصصه نوع فالمراد به انه على تقدير وقوع الحصة يكون فردا ويكون الكل نوعا لا انه نوع في نفس الامر انتهى وهذا امر مردود بما ذكره الفاضل[2] الاردبيلي في حواشي شرح التجريد من ان الحصص انما يتميز بعضها عن بعض بالاضافة والاضافة وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها من الامور النفس الامرية لا من الفرضيات المحضة فالحكم بعدم وجود الحصص في نفس الامر باطل ولو كان وقوعها ممتنعا لجاز ان لا يكون الكلي نوعا على تقدير وقوعها لاستلزام المحال محالا قوله حيث قال آه عبارته هكذا فالطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فرد الطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يخرج القيد من الملحوظ ويعتبر التقييد به فقط كانت حصة منها وينبغي ان يتعاهد النظر الخ وتوضيحه ان التقييد امر رابطي بين القيد والمقيد وليس امرا مستقلا فينبغي ان ينزل منزلته بان لا يجعل الالتفات اليه بالذات بل يعتبر من حيث انه رابط بينهما غير داخل في المعنون فانه لو اعتبر مع الطبيعة بان يعتبر مجموع الطبيعة وهذا التقييد يلزم ان يكون التقييد قيدا غير القيد الاصل فلا يبقى الحصة حصة بل تصير فردا مثلا وجود زيد الوجود فيه مضاف وزيد قيد وبينهما نسبة رابطية تسمى بالتقييد فلو اعتبر ذلك التقييد لا من حيث هو تقييد بل من حيث انه شئ مستقل معتبر مع الطبيعة يكون قيدا غير القيد الاصل الذي هو زيد فظاهر ان كل قيد لا بد له من تقييد فيلزم ان يكون ههنا تقييد آخر بين الطبيعة والتقييد الاول الذي جعل قيدا فيكون الذي فرض حصة فردا لاعتبار مجموع التقييد والقيد الذي هو التقييد الاول والمطلق اذ لا يمكن دخول القيد في المعنون وخروج التقييد منه كما نبهناك عليه فاذا جعل التقييد قيدا واخذ مجموعه مع الطبيعة فلا بد ان يكون ههنا تقييد آخر بينهما فيكون مجموع الامور الثلثة وهذا هو الفرد الاصطلاحي فعلم ان المعتبر في الحصة اعتبار التقييد من حيث هو تقييد لا من حيث انه قيد في اي مرتبة كان حتى انه لو اعتبر التقييد الاول ملتفتا اليه بالذات كان مدار الحصة على التقييد بهذا التقييد ولو جعل هذا التقييد الثاني قيدا كان مدار وجود الحصة على التقييد الثالث بين الطبيعة والتقييد الثاني من حيث انه تقييد وهكذا ومن ههنا ظهر معنى قول المحشي في الحاشية المتعلقة بقوله الا انه غير القيد الاصل كما تقول وجود زيد مثلا فزيد قيد الوجود لانه ملحوظ وملتفت اليه من حيث انه امر معتبر مع الطبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقييد وربط لا من حيث انها امر مستقل معتبر مع الطبيعة لانها لو لوحظت بهذا الاعتبار

[1] اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مدظله

[2] اي الفاضل الحسين بن عبد الحق الالهي الاردبيلي منه مدظله

صار التقييد قيدا من القيود كما ان زيدا قيد الا انه غير قيد الاصل وهو زيد فتعود الحصة فردا وهو خلاف المفروض انتهى ومعنى قوله في المنهية المعلقة
على قوله ولذلك آه اشارة الى قوله ولا يجعل الالتفات اليه اي الى التقييد بالذات انتهت ومعنى قوله في المنهية المعلقة على قوله والفرق آه اي الفرق
بين الحصة والطبيعة بحسب الاعتبار الذهني فان الطبيعة الملحوظة مع التقييد حصة ومع عزل النظر عن اتصافها بذلك التقييد طبيعة مجردة كلية فظهر
من عبارة الافق المبين ان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها دون المعنون فقد تم التاييد انتهت قوله حال كون النسبة رابطة بينهما
هذا صريح في انه لم يقل بان حقيقة القضية هي الموضوع والمحمول فقط بل بهما من حيث كون النسبة رابطة بينهما بدون دخول النسبة في المعنون كما
نبهناك عليه سابقا وهو مصرح في حواشي الحاشية الجلالية فمن خفي ذلك عليه فليتهم نفسه قوله يعني ان عنوان الشخص والحصة الخ هذا مبني على
ما افاده السيد المحقق من ان الشخص والحصة والفرد كلها اقسام للطبيعة وان الشخص عبارة عن الطبيعة المقترنة بالعوارض وتقريره ان مصداق
الشخص والحصة ان كان هو الطبيعة بلا امر زائد من العوارض لكنهما مختلفان عنوانا فالطبيعة اذا اخذت بكونها مقترنة بالعوارض المشخصة
تسمى تلك الطبيعة شخصا واذا اخذت بعنوان الاضافة والتوصيف تسمى تلك الطبيعة حصة فليس بينهما فرق الا اعتبارا فاندفع شك عدم
الفرق بين الحصة والشخص على راي المتاخرين قوله لما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية الفرق بين المهملة عند المتاخرين وبينها عند
المتقدمين انها عند المتاخرين عبارة عما يحكم فيها على الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد او على الافراد مع قطع النظر عن كلية الحكم او
جزئيته فهي تحتمل في نفس الامر كليهما ولا يخلو عن احد منهما وهي بهذا الاصطلاح تستلزم الجزئية كقولنا الانسان في خسر واما تمثيله بقولنا الانسان
نوع وعام كما صدر عن المحقق الطوسي في شرح الاشارات فليس بصحيح اما اولا فلانه يخالف ما حققه هذا المحقق في الشرح المذكور بعيد هذا من ان
موضوع المهملة يصلح لان تكون كلية او جزئية ولا يخلو في الواقع عن احدهما وفي المثال المذكور لا يمكن ان يقال كل انسان نوع او بعض
الانسان نوع واما ثانيا فلانه مخالف لتصريح الشيخ الرئيس بان المهملة تلازم الجزئية فكلما صدقت المهملة صدقت الجزئية وبالعكس وهنا
لا يمكن ان يصدق بعض الانسان نوع لان النوع انما هو نفس الانسان لا افراده واما ثالثا فلانهم صرحوا بان المهملة انما سميت مهملة لاهمال
السور فيها اي مع صلاحيتها له ولا شك ان قوله الانسان نوع لا يصلح لادخال السور على موضوعها فكيف تسمى مهملة وبالجملة لا يصح هذا
التمثيل للمهملة على اصطلاح المتاخرين ومنهم الشيخ واما المهملة عند المتقدمين فهي على ما ذكرنا عبارة عما يحكم فيها على نفس الطبيعة من حيث
هي هي من غير نظر الى عمومها او خصوصها وهي بهذا المعنى لا تلازم الجزئية قوله ومع صفة العموم والوحدة الذهنية زعم بعضهم ان مثل هذه
القضايا تسمى عامة كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان الموضوع فيها هو الطبيعة من حيث العموم وشمول الطبيعة كقولنا الانسان
حيوان ناطق فرادوا في القضايا قسما خامسا وهو مردود بما ذكره العلامة الجرجاني في بعض تصانيفه من ان تلك القضايا ايضا طبيعية
لان المحكوم عليه بالجنسية هو الطبيعة وحدها وان كان ثبوت الجنسية لها باعتبار عمومها فالحق انحصار القضايا في الاربعة ولا يخفى عليك
ان هذا الاتيم الا من جانب المتاخرين واما عن جانب المتقدمين فيقال ان التي يحكم فيها على نفس الطبيعة كقولنا الانسان حيوان ناطق ونحوه
مهملة عندنا والتي سميتموها عامة طبيعية عندنا فلا يخرج القسم الخامس واما المهملة المصطلحة عند المتاخرين فهي عندهم داخلة في الجزئية قوله
لكن يشكل آه يعني انه يشكل على هذا الفرق العنواني بين الحصة والشخص انهما على هذا التقدير يكونان متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار
فكيف يصح قولهم الافراد الحصصية اعتبارية مطلقا دون الافراد الشخصية فهي ليست باعتبارية لان اعتبارية احدهما يستلزم عين
اعتبارية الآخر وعدم اعتبارية احدهما عين عدم اعتبارية الآخر وهذا الاشكال انما هو على تقدير وجود الكلي الطبيعي واما على تقدير

له هذا التوجيه اختلاف القولين فيح والاصح هو الاخير ١٢ منه ظله
له اي مولانا نصير الدين الطوسي ١٢ منه ظله
له هذا هو الصحيح وزعم المحقق الدواني الملازمة بينهما فاسد كما سيأتي تحقيقه ١٢ منه ظله
له اي مولانا السيد علي الجرجاني ١٢ منه ظله

نفيه فالافراد الحصصية كلها اعتبارية قطعا لكون الطبائع كلها انتزاعية والشخصية كلها حقيقية لانها عبارة عن نفس التشخصات الموجودة
في الخارج قوله اللهم الا ان يقال آه تقريره ان اطلاق الاعتبارية على الحصص دون الشخصية ليس مبنيا على الفرق بينهما بحسب المعنون
بل هو ايضا بحسب العنوان فلما كان التقييد الذي هو امر اعتباري معتبرا في عنوان الحصة اطلق عليها الاعتبارية دون الشخص واشار
بكلمة التمريض الى ضعفه فان الظاهر من عبارتهم المطلقة كون الحصص اعتبارية بحسب الحقيقة قوله واما الاشكال الخ اقول على تقدير
كون الفرق بين الشخص والحصة بالاعتبار كما حققه استاذ المحشي يرد ايرادان و لكل منهما تقريران اما الايراد الاول فهو انه على هذا لا يصح الفرق
بين الحصص والاشخاص بكون الحصص اعتبارية دون الاشخاص مع انه دائر على السنتهم وله تقريران التقرير الاول انهم يطلقون الاعتبارية
على الافراد الحصصية دون الشخصية ولما كان الفرق بينهما بالاعتبار فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على احدهما دون الآخر بل كلاهما سيان
والتقرير الثاني انهم يقولون ان الافراد الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية وعلى تقدير الفرق الاعتباري بينهما لا يصح هذا الفرق
الواقعي فانه على هذا التقدير كون احدهما اعتباريا في الواقع يستلزم كون الآخر كذلك وكون احدهما حقيقيا في الواقع يستلزم كون الآخر
كذلك والمحشي رح ذكر التقرير الاول بقوله سابقا لكن يشكل آه كما ينبئ عنه لفظ الاطلاق واجاب عنه بقوله اللهم الا ان يقال الخ وحاصله
على ما مر ان اطلاقهم الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية ليس مبنيا على التغاير بينهما حقيقة بل هذه التفرقة في الاطلاق ايضا
انما هي بالاعتبار فلا يندفع بهذا الجواب التقرير الثاني لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار في احدهما دون الآخر كون احدهما اعتباريا في الواقع
دون الآخر فلا يصح قولهم ان الافراد الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية قطعا واما الايراد الثاني فتقريره الاول انهم يطلقون على
الافراد الشخصية الموجودات الخارجية وعلى الافراد الحصصية الموجودات الذهنية ولما لم يكن بينهما فرق لم يصح هذا الفرق اطلاقا وهذا الامر
لم يذكره المحشي لكونه مندفعا بمثل ما مر بان يقال اطلاق الوجود الخارجي على الاشخاص والوجود الذهني على الحصص ايضا بالاعتبار وتقريره الثاني
ان يقال انهم يحكمون بان الافراد الشخصية موجودة في الخارج حقيقة وان الافراد الحصصية موجودة في الذهن حقيقة ولما لم يكن بينهما فرق الا
بالاعتبار لم يصح منهم هذا الحكم وهذا هو الذي ذكره المحشي بقوله واما الاشكال بانه آه كما يشعر به لفظ الكون وحكم بانه باق بعد وهو كذلك لعدم اندفاعه
بالجواب المار كالتقرير الثاني للايراد الاول وذلك لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار في احدهما دون الآخر الا جواز اطلاق الاعتبار على احدهما
دون الآخر لا كون احدهما في الواقع اعتباريا والآخر موجودا خارجيا لعدم التغاير بينهما فلم يصح حكمهم بكون احدهما موجودا خارجيا في الواقع دون
الآخر فبقي هذا الايراد ولم يندفع بالتقرير الذي مر والحاصل ان التقرير الثاني للايراد الاول وكذا التقرير الثاني للايراد الثاني سيان في
عدم اندفاعهما بالجواب الذي ذكره المحشي بقوله اللهم آه والتقريران الاولان سيان في اندفاعهما به والمحشي ذكر التقرير الاول للايراد الاول
ودفعه ثم ذكر التقرير الثاني للايراد الثاني وحكم ببقائه فكلامه صحيح فما اورده بعض الناظرين عليه في زعمه بانه ان كان القول بكون التقييد
الذي هو امر اعتباري داخلا في عنوان الحصة نافعا في كون الحصة امرا اعتباريا فهو مجد في دفع هذا الاشكال ايضا وآتينة لعبارات مطبنة
فمبني على عدم فهم الفرق بين التقارير فاحفظ هذا التحقيق قوله بانه ح اي حين كون الفرق بين الحصة والشخص بحسب الاعتبار فحسب قوله
موجودات خارجية اي في الخارج عن المشاعر كما يقتضيه التقابل بالذهنية والخارج بالمعنى العام شامل للخارج والذهن كليهما قوله كما هو دائر
على السنتهم متعلق بالكون قوله الفرق المذكور من ان الطبيعة عند لحاظها بالاكتناف بالعوارض تسمى شخصا وعند لحاظها بعنوان الاقتران
بالنسبة تسمى حصة قوله فلم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض والعوارض قد تتحقق

فى الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة فى الخارج والمعتبر فى الحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تتحقق فى الذهن فالطبيعة ايضا تتحقق فيه انتهى قوله فيها اشارة الى دفع الاشكال اى الذى حكم بتغايرة قوله فيها ان المعتبر فى التشخص آه هذا مبنى على ما ذكره السيد المحقق فى حواشى حاشية التهذيب من ان الشخص هو الطبيعة المقترنة مع العوارض بان تكون الحيثية فى اللحاظ فقط ونسبه فى حواشى شرح المواقف الى المحققين قوله فيها فالطبيعة بهذا الاعتبار الباء سببية اى الطبيعة بسبب هذا الاعتبار الذى هو اقتران الطبيعة بالعوارض الموجودة فى الخارج موجودة فى الخارج ايضا فاندفع ما اورد عليه بعض الناظرين قوله فيها والمعتبر فى الحصة آه فيه ان اعتبار التقييد بالنسبة فى الحصة انما هو بحسب العنوان على تحقيق استاذ المحشى لا بحسب المعنون فلا يوجب الاجواز اطلاق الاعتبارية على الحصص دون الشخصية لا كون الشخصية موجودة فى الخارج والحصصية موجودة فى الذهن حقيقة والمطلوب هذا لا ذاك كما نبهناك عليه قوله فيها والنسبة انما تحقق فى الذهن فان النسبة امر تقييدى رابطى غير مستقل فلا يكون من حيث هو هو موجودا الا فى الذهن نعم مصداقها ومنشؤها موجود فى الخارج قال وافراده افراد حصصية يرد عليه ان الوجود مقول بالتشكيك وعلى تقدير ان تكون افراده حصصية يلزم ان لا يبقى مشككا لانه يكون نوعا بالقياس اليها والتشكيك لا يجرى فى الذاتيات واجاب عنه فى حواشى شرح الهياكل بان المقول بالتشكيك انما هو الموجود على ما صرح به جمع من المحققين لا الوجود فلا اشكال قوله قال المحشى آه اعلم ان بعضهم استدل على بداهة تصور كنه الوجود بان الوجود جزء من وجودى وهو بديهى التصور فلا بد ان يكون الوجود الذى هو جزؤه ايضا بديهى التصور فان بداهة الكل تستلزم بداهة الجزء فاعترض عليهم شارح المواقف الجرجانى[1] بانه لا يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودى ان تكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودى لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما وحاصل ان المقصود ههنا اثبات بداهة كنه الوجود وحقيقته ولم يثبت بعد فان الجزء الوجودى ههنا انما هو مفهوم الوجود الانتزاعى فلا يلزم الا بداهة هذا المفهوم لا بداهة الحقيقة لجواز ان يكون الوجود ووجودى كلاهما عارضين لحقيقتهما وتكون تلك الحقيقة نظرية ومحصوله تجويز ان يكون لمفهوم الوجود المصدرى حقيقة وراء المعنى الانتزاعى ويكون هو من عوارضها فاورد عليه السيد المحقق فى حواشيه بقوله انت تعلم ان الكلام فى الوجود المصدرى الانتزاعى فهو كسائر المعانى المصدرية لا تتخصص الا بالاضافات والتقييدات الى آخر ما نقله المحشى وحاصله انكار ان يكون للوجود المصدرى حقيقة سوى هذا المفهوم الانتزاعى لان المعانى المصدرية لا افراد لها سوى الحصص وليس المراد بالحقيقة منشأ الانتزاع الذى هو الوجود بمعنى ما به الموجودية حتى يرد عليه انه بنفسه صرح فى مواضع من كتبه بل فى تلك الحواشى ايضا ان الوجود المصدرى منتزع عن الوجود بالمعنى الحقيقى وهو منشأ انتزاع الوجود المصدرى فهو مصرح بان للوجود المصدرى حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم فبين كلاميه تناقض بل المراد من الحقيقة ههنا ما يحصل فى الذهن حين الانتزاع فغرضه ان ما يحصل فى الذهن حين الانتزاع ليس الا الحصة وليست له حقيقة سواها بل حقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها وهذا كلام صحيح لا غبار عليه ومن الناظرين من ظن ان مواخذة الشارح على شارح المواقف لفظية لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد يطلق على المعنى المصدرى الانتزاعى وقد يطلق على ما به الموجودية غاية الامر انه يسمى المعنى الثانى حقيقة للوجود المصدرى والشارح ايضا لا ينكره فهما متفقان على ان للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهى التصور وهو منشأ الآثار حقيقة فالنزاع فى ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود المصدرى وشارح المواقف يقول انه حقيقة الوجود المصدرى اقول ان بعض الظن اثم فانه لو كان المراد من قول شارح المواقف لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما هذا المعنى من الحقيقة ويكون حاصله عروض هذين المفهومين للوجود الحقيقى لاختل نظم كلامه لان الكلام ليس الا فى بداهة كنه الوجود بالمعنى المصدرى ونظريته وهو بصدد دفع الاستدلال بكونه جزء الوجودى فلا ينفع المنع الا تجويز ان يكون للوجود المصدرى حقيقة اخرى تحصل فى الذهن

[1] اى مولانا السيد الشريف الجرجانى قدس سره منه مد ظله

عند الانتزاع سوى هذا المفهوم حتى يكون الحاصل انه لا يلزم من كون الوجود جزأ لوجودي بداهة كنهه وحقيقته لجواز ان يكون له كنه وحقيقة سوى هذا المفهوم يحصل في الذهن عند الانتزاع والجزء انما هو هذا المفهوم فلا يلزم من بداهته بداهة كنهه وحقيقته فيتم الكلام بلا ريب اما اذا كان المراد بالحقيقة في كلامه الوجود الحقيقي فلا يتم ايراده فان السائل ح يعود ويقول غاية ما يلزم من تجويزكم عدم ثبوت بداهة حقيقة الوجود المصدري التي هي الوجود الحقيقي بمعنى منشأ انتزاعه ونحن لا ندعيه انما ندعي بداهة كنه هذا المعنى المصدري وهو ليس الا ما يحصل في الذهن وهو جزء لوجودي فيكون بداهته لتصور وجودي مستلزما للبداهة تصور كنه الوجود المصدري وحقيقته وبالجملة ايراد شارح المواقف على المستدل انما يتم على تقدير تجويزه حقيقة اخرى تحصل عند الانتزاع غير المفهوم المصدري مع قطع النظر عن الوجود الحقيقي وح يرد عليه ما اورده السيد المحقق من ان الكلام في الوجود المصدري وليست له حقيقة سوى الحصة واما على تقدير ارادة الوجود الحقيقي من الحقيقة فلا يتم كلام الشارح من الاصل فظهر من هذا التحقيق الحقيق بالقبول ان مواخذة السيد المحقق على الشارح ليست لفظية **قوله** وكذا سائر المعاني المصدرية من الكون والحصول والقرب والمشي وغيرها فالسائر ههنا بمعنى الباقي وقد جاء استعماله للجميع ايضا كما حققه النووي في تهذيب الاسماء واللغات **قوله** والتقييدات المراد به ههنا التوصيفات بقرينة مقابلتها بالاضافات والا فالتقييدات اعم منهما ولو اكتفى عليه لكفى **قوله** وحقائق افراده ليس المراد بالفرد ههنا المعنى المصطلح بل المعنى الاعم **قوله** كيف آه اي كيف لا تكون حقيقته عين مفهومه وحقائق افراده عين مفهوماتها فانه لو كان للوجود المصدري حقيقة على حدة سوى هذا المفهوم فلا محالة يكون هذا المفهوم المصدري عارضا لها واذا كان عارضا لها فلا بد ان يحمل عليها فاما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان **قوله** بالاشتقاق او بالمواطاة ان كان حمل شيء على شيء بواسطة ذو او في يسمى بالحمل الاشتقاقي وان كان بغير واسطة شيء منهما يسمى بالحمل المواطاتي **قوله** والاول اي الحمل الاشتقاقي **قوله** يستلزم واللازم باطل لان الوجود من المعقولات الثانية التي لا توجد في الخارج فكذا الملزوم **قوله** والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة آه يعني لو كانت مفهومات المعاني المصدرية عارضة لحقائقها ومحمولة عليها مواطاة يلزم صدق المعنى المصدري وهو الوجود ههنا على معروضه مواطاة وهو محال وهذا مبني على قاعدة مشهورة وهي ان المعنى المصدري لا يحمل مواطاة بالحمل المتعارف الا على ما كان فردا منه ولا يجوز ان يحمل على معروضه الا اشتقاقا ويرد عليه انه يخالف ما يدل عليه كلام السيد المحقق في هذه الحاشية وغيرها من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة وانت تعلم انه ليس بشيء اما اولا فلما ذكره الفاضل الاله ابادي[1] في حواشيه على حواشي شرح المواقف من ان الحالة الادراكية من الموجودات الخارجية عنده وليس معنى مصدريا حتى يمتنع حملها مواطاة على غير حصصها واما ثانيا فلما اقول ان حمل الحالة على الصورة ليس بالمواطاة عنده انما هو بالاشتقاق وان كان ظاهر بعض عباراته يوهم الحمل مواطاة والشاهد العدل لما قلنا قوله في حواشي الحاشية الجلالية وتلك الحالة تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا وذلك لانه اذا حصل شيء في الذهن يحصل له وصف يحمل ذلك الوصف عليه فيقال صورة علمية الخ فانه لو كان الحمل مواطاة لقال فيقال صورة علم كما لا يخفى **قوله** قال الاستاذ آه لما كان ظاهر كلام السيد المحقق في حواشي شرح المواقف فاسدا لان غاية ما يلزم على تقدير الحمل الاشتقاقي هو كون الوجود موجودا لا ما ذكره انه يلزم كونه موجودا خارجيا احتاج الى تاويله فاختار كل ما اختاره **قوله** تقرير هذا المقال آه هذا التقرير من الاستاذ غير صحيح من اوله الى آخره كما ستعرفه **قوله** ان افراد الوجود يعني لو كان لفرد الوجود المصدري مغاير الحصة لصدق الوجود بحصته على ذلك الفرد للزوم صدق العارض على المعروض والصدق لا يخلو اما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان فلعلك تفطنت من ههنا ان اللام الداخلة على الوجود عهدية لان الكلام في

[1] اي المولوي بركت الله الاله آبادي ١٢ منه مد ظله

٥٣

غلام يحيى

الوجود المصدري لا غير فتوهم المنافاة بينه وبين اعترافات السيد المحقق في مواضع من كتبه بحقيقة اخرى للوجود غير المفهوم المصدري خطأ

**قوله** لانه من لوازم الفروية يعني لابد لذي الفرد ان يصدق ويحمل على الفرد اما بالمواطاة او بالاشتقاق فانه لو لم يحمل لم يكن فردا له

**قوله** فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير آه تقريره ان ذلك الفرد المفروض للوجود المصدري سوى مفهومه يعرض له حصة الوجود المصدري مع قطع النظر عن تحققه في الذهن لما عرفت من انه لابد للكلي ان يعرض افراده وكل ما يعرض له حصة من الوجود مع قطع النظر عن وجوده في الذهن فهو موجود في الخارج فيكون ذلك الفرد على هذا التقدير موجودا خارجيا وهذا معنى كلام السيد المحقق والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة قطع النظر عن تحققه في الذهن لان عروض حصة الوجود للموجودات ومنها الافراد على ذلك التقدير ليس انضماميا خارجيا كعروض السواد للقرطاس بل هو عروض انتزاعي لانه قد صرح السيد المحقق وغيره ان الوجود من المعاني المصدرية الانتزاعية فعروضه لما سواه ذهني كعروض الفوقية للفلك فلا يمكن عروض حصة الوجود لافراده على ذلك التقدير مع قطع النظر عن تحققه الذهني حتى يلزم كونه موجودا خارجيا واما ثانيا فبانا لا نسلم ان كل ما هذا شانه فهو موجود خارجي لانه لا يلزم من قطع النظر عن تحققه الذهني كونه موجودا خارجيا **قوله** على ذلك التقدير اي تقدير حمل الوجود على تلك الافراد **قوله** عرض له حصة الوجود فان كل موجود لابد ان يعرض له حصة الوجود والا لم يكن موجودا **قوله** وما شانه ذلك اي ما شانه ان يعرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه الذهني فهو موجود خارجي والا لم يقطع النظر عن الوجود الذهني **قوله** فهذا آه اي ذلك الفرد ايضا يكون موجودا خارجيا **قوله** وح ان لم يعرض آه هذا بيان بطلان اللازم وتحريره ان عروض حصة الوجود للفرد مستلزم لكون ذلك الفرد موجودا خارجيا لما ذكرنا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم اي كون الوجود موجودا خارجيا فلانه لا يخلو اما ان يعرض لهذا الموجود الخارجي الذي هو فرد للوجود المصدري فرد آخر له مع الحصة اولا فان لم يعرض بل كفى في وجوده الخارجي عروض حصة الوجود له فليكف ذلك في جميع الموجودات مما سوى هذا الموجود الخارجي فلا يحتاج ح في وجود الموجودات الى ايجاد فرد للوجود سوى مفهومه المصدري لانه لا تفاوت بين موجودية موجودية وان عرض له وكان وجوده بعروض حصة الوجود مع الفرد الآخر المفروض انه موجود خارجي ايضا لان كل فرد من افراد الوجود المصدري غير مفهومه فهو موجود خارجي لما ذكرنا من التقرير فيحتاج هذا الفرد الآخر في وجوده الخارجي الى عروض فرد ثالث له وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال وبالجملة فكون الوجود موجودا خارجيا لا يخلو من امرين اما ان لم يعرض له فرد آخر اولا وكلاهما محالان فكون الوجود موجودا خارجيا ايضا محال وفي ذلك ما اردناه وقال بعض الناظرين المشائية لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء موجود في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات اورد عليهم بوجوه الاول ما اورده استاذ المحشي الخ اقول استاذ المحشي غرضه ليس الا تقرير كلام السيد المحقق الواقع في حواشي شرح المواقف وليس المراد من حقيقة الوجود المنفية فيه الوجود بمعنى ما به الموجودية كما ذكرت سابقا **قوله** والا لم يعرض لذلك الفرد اي الفرد المفروض وجوده غير الحصة **قوله** بشهادة الوجدان فانه يحكم بانه لما لم يحتج موجود الى فرد غير الحصة لم يحتج موجود آخر ايضا اليه **قوله** والا اي ان عرض لذلك الفرد فرد آخر **قوله** في ذلك خلف اي عدم الاحتياج الى الفرد المغاير للمفهوم المصدري خلاف المفروض **قوله** وهذا باطل يرد عليه ان غاية ما يلزم ههنا التسلسل في الوجودات وهي امور ذهنية والتسلسل في الموجودات الذهنية ليس بمحال والجواب ان الكلام ههنا على تقدير فرض كون افراد الوجود المفروضة موجودات خارجية بما مر من التقرير فيلزم التسلسل في الموجودات الخارجية المترتبة **قوله** واما الشق المواطاتي آه يعني حمل الوجود على الفرد المفروض سوى مفهومه المصدري مواطاة محال بداهة لما سبق من ان المعاني المصدرية لا تحمل الا على حصصها دون معروضاتها ويرد عليه انك قد عرفت ان المراد

بالحقيقة ههنا ليس منشأ انتزاع الوجود المصدري بل ما ينتزع سوى مفهومه المصدري فنقول الحقيقة الموجودة للوجود المصدري سوى مفهومه الكلي
الا من المعاني المصدرية كحصص الوجود فلا بد ان يحمل الوجود عليها مواطاة لانهم صرحوا بجواز حمل المعاني المصدرية على المعاني المصدرية **قوله فاستحالته**
ولزومها بينة قال بعض الناظرين لا يخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها في حيز الخفاء
عند اتباع المشائية كالمصنف والسيد السند وغيرهما لانهم صرحوا بان الوجود الحقيقي معروض للوجود المصدري وانه محمول عليه مواطاة
فكيف يدعي بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة وايضا على تقدير حملها على حصصها مواطاة لا محيد من القول
بكون حصصها محمولة عليها ايضا بذلك الحمل فقد لزم حمل المعاني المصدرية على حصصها مواطاة اذ لا ريب في كون حصصها معاني مصدرية
فاستحالة الشق المواطاتي ليست ببينة بل محتاجة الى البيان اذ لا خلف عند الخصم في حمل بعض المعاني المصدرية على بعض معروضاتها
مواطاة انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى فهم استحالة حمل المعاني المصدرية على معروضاتها فلا يقال زيد وجود وسواد بل يقال زيد
موجود واسود وهذا ظاهر ولا ينكره الا مكابر او مجادل وكيف يمكن الحمل المواطاتي فان المعاني المصدرية ومنها الوجود انتزاعية والمعروضات
بعضها موجودات خارجية فكيف تحمل الامور الاعتبارية على الامور الواقعية الحقيقية بهو هو فقول المشائيين بحمل الوجود المصدري على الوجود
الحقيقي قول سطحي ولا بد من التاويل والا فهو مردود والكلام ههنا تحقيقي فلا يقدح ذلك في ظهور استحالة الشق المواطاتي فان قلت قد
جوزوا حمل الوجود المصدري على الواجب تعالى حيث قالوا الواجب وجود وفرد له فما بالك بغيره تعالى قلت من ظن ان الوجود المصدري
محمول على الواجب تعالى مواطاة فقد ضل واضل فانه يستلزم كون الواجب امرا اعتباريا انتزاعيا واستحالة اللازم بداهة تستلزم
استحالة الملزوم قطعا انظر الى قول السيد المحقق في حواشي شرح المواقف النظر الجلي يحكم بان حقيقة الوجود ليست معنى مصدريا بل امرا آخر
والنسبة بينهما نسبة مفهوم الشيء وحقيقته ثم بعد تدقيق النظر يظهر انه ليس في الخارج مثلا الا ذات واحدة من حيث يصح انتزاع مفهوم
الوجود منه والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويصفه به ويحمل عليها فههنا امور ثلثة الاول المنتزع عنه والثاني الحيثية التي هي
منشأ الانتزاع والثالث المنتزع اما الاول فهو ذات الشيء وماهيته واما الثاني فهو تعلق الشيء بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه
وواجب لذاته وارتباطه به كما عرفت واما الثالث فهو امر اعتباري ليس افراده الا حصصا ولا يصدق مواطاة الا عليها ومن جوز ان يكون له
افراد غير الحصة فقد اخطأ كيف والمعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم عند انتزاعه وذلك المفهوم لا يحمل على ما يغايره الا بالاشتقاق
كما تشهد به الفطرة السليمة وهذه الامور الثلثة كلها متحققة في الممكن واثنان منها في الواجب فان ذاته تعالى منشأ للانتزاع ومصداق للحمل
وبما تلونا انكشف لك ان الامر ههنا ليس كما زعمه كثير من المتاخرين من ان فرد الوجود المصدري عين الواجب كيف ولو كان كذلك لكان حمل
المعنى المصدري مواطاة على الواجب صحيحا تعالى الله عن ذلك انتهى كلامه وقد يتوهم من نزاعهم في ان وجود الواجب هل هو عينه او غيره
واستدلال كل من الفريقين على مقصوده ان بعضهم قائلون بحمل الوجود المصدري على الواجب فان العينية تلازم الحمل وهو وهم ناش
عن سوء الفهم فانه قد صرح المحققون ان هذا النزاع من اختلاطات القدماء والتحقيق انه نزاع لفظي فمن ذهب الى الغيرية اراد به الوجود المصدري
ومن قال بالعينية اراد بالوجود ما به الموجودية ولم يقل احد بعينية الوجود المصدري للواجب وحمله عليه فان هذا لا يقول به عاقل فضلا
عن الفضلاء المنازعين من الحكماء المتفلسفين ترشدك الى ذلك قول الصدر الشيرازي في حواشيه القديمة المتعلقة بشرح التجريد
الحق انه تعالى ليس فرد الوجود بل هو فرد الموجود ولكن ليس له ماهية اصلا فهو الموجود البحت لا الشيء الموجود وهذا هو المراد بقولهم لا ماهية

انية لا ان له تعالى ماهية هي الوجود ويرشدك الى ذلك تصفح كلام الشيخ في آلهيات الشفاء انتهى وصريح في ذلك كلام الفاضل[له] الاردبيلي في حواشي شرح التجريد حيث قال انت خبير بان من يدعي الاتحاد لم يرد بالوجود المعنى المصدري اذ لا ينبغي تصور هذه الدعوى عن عاقل بل المطلوب انه اراد به ما يكون منشأ للآثار ومظهر الاحكام انتهى فهذا كله صريح في انه لم يقل احد بحمل الوجود المصدري على الواجب تعالى واما قولهم الواجب وجود وموجود وما به الوجود فانما ارادوا به انه تعالى بنفس ذاته منشأ لصدق الوجود عليه فكانه عين الوجود لا انه عين الوجود حقيقة بخلاف الممكن فان حيثية صدق الوجود عليه مستندة الى الجاعل وهذا كما يقال الخط طول وطويل وما به طول والصورة الجسمية ممتدة وامتداد وما به الامتداد ومن كان برمعه عقله فليرجع الى الطبقات الصدرية والطبقات الجلالية وغيرها **قوله** يبقى في الشق الاول شيء هذا صريح في ان هذا الايراد قوي لا ينحل بتامل الانظار وهو كذلك في الحقيقة **قوله** وهو انه لقائل ان يقول آه حاصله انه اذا فرض للوجود المصدري حقيقة فرد سوى الحصة كان مناط موجودية الاشياء في الخارج عروض حصة الوجود لها مع فرد منه ولا يكفي على هذا التقدير عروض الحصة لشيء في موجوديته في الخارج وهذا ظاهر فغاية ما يلزم من صدق الوجود على ذلك الفرد اشتقاقا صدق الموجود المشتق من الوجود المصدري عليه مع قطع النظر عن تحققه في الذهن ولا يلزم منه ان يكون ذلك الفرد موجودا خارجيا حتى يقاس حال سائر الموجودات الخارجية عليه اذ لم يعرض له فرد آخر او حاله على سائرها في عروض الفرد الآخر لان مناط الموجودية الخارجية عروض فرد الوجود لا مجرد عروض الحصة فلا يلزم وجود الفرد في الخارج الا اذا عرض له فرد آخر على هذا التقدير ولا يكفي فيه عروض الحصة له مع قطع النظر عن التحقق الذهني وحصوله عدم تسليم الكبرى يعني كل ما هذا شانه فهو موجود خارجي فانا لا نسلم ان كل ما يعرض له الحصة مع قطع النظر عن التحقق الذهني موجود خارجي على ذلك التقدير حتى ينتج كون ذلك الفرد المفروض المغاير للحصة موجودا خارجيا فيجري فيه الكلام بل لا بد في وجوده الخارجي على التقدير المفروض عروض فرد الآخر له **قوله** فالاخص الاشمل آه الاخص الاقتصار على الاخص بل لا وجه لكونه اشمل **قوله** لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي آه يعني ان المعتبر عندهم في حمل الكلي على افراده انما هو الحمل بهو هو لا الحمل الاشتقاقي قال رئيس الصناعة[له] في منطق الشفاء انت تعلم ان اللفظ الكلي انما يصير كليا بان له نسبة ما اما الى الوجود واما الى الصحة التوهم الى جزئيات بالحمل عليها والحمل على وجهين حمل مواطاة كقولك زيد انسان فان الانسان محمول على زيد بالحقيقة والمواطاة وحمل اشتقاق كحمل البياض بالقياس الى الانسان فانه يقال ان الانسان ابيض او ذو بياض ولا يقال انه بياض وانما غرضنا ههنا بما يحمل هو على ما كان على سبيل المواطاة انتهى **قوله** وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل تحرير الدليل انه لو كانت للوجود وكذا السائر المعاني المصدرية افراد مغايرة لحصصها الكانت محمولة عليها بالمواطاة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي واما بطلان اللازم فلما تقرر عندهم على ما ذكرنا من ان حمل المعاني المصدرية على معروضاتها باطل واما بطلان الملزوم فلاستلزام بطلان اللازم بطلان الملزوم لئلا ينهدم اصل الملازمة بينهما **قوله** فتامل لعله اشارة الى ما يرد على كلا التقريرين من انه لو كانت للوجود وغيره من المعاني المصدرية افراد وحقائق سوى الحصص لم يستحل حملها عليها مواطاة لما مر من ان تلك الافراد ايضا تكون من الامور المصدرية والقول بانه يجوز ان يكون لبعض المعاني المصدرية خصوصية بمعروضاتها يحمل عليها مواطاة لا يخلو عن شيء فافهم **قوله** فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق آه انت تعلم انه يرد على هذا التقرير مثل ما يرد على التقرير السابق بانا لا نسلم انه لو صدق الوجود على فرده بالاشتقاق لزم كونه موجودا اذ مدار الموجودية على هذا التقدير عروض الحصة مع الفرد الآخر ولا يكفي عروض الحصة وانتزاع الوجود المصدري عنه فقط واليه اشار المحشي في منهيته بقوله تقرير هذا البعض في الشق الاشتقاقي بعينه تقرير الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارجي وهذا البعض ترك ذلك **قوله** اذ لا معنى للموجود آه وههنا قد انتزع عن تلك الافراد الوجود لحمله عليها فكانت موجودة

[له] اى الفاضل حسين بن عبد الحق الالهى الاردبيلي ١٢ منه مد ظله

[له] اى الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله

قوله وح اي حين كونها موجودة قوله بهذا القدر اي عروض الحصة فقط قوله والا يلزم التسلسل في الموجودات يعني ان التسلسل في الموجودات مطلقا غير مستحيل انما المستحيل التسلسل في الموجودات الخارجية الغير المتناهية المترتبة المجتمعة عند الحكماء ولو قيدت الموجودات بالخارجية كان هذا التقرير بعينه تقرير استاذ المحشي وقد مر ما له وما عليه قوله وبعضهم بانه يلزم ان يكون الوجود الخاص العيني الخ قال في المنهية المقرر الاول القاضي محمد مبارك والثاني الفاضل احمد علي بخفر ابعد لي وليهما انتهى وحاصل هذا التقرير ان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه مواطاة الا ترى الى انه يقال هذا القرطاس ذو سواد وهو معنى القرطاس اسود ومن المعلوم انه يصدق الوجود الخارجي اشتقاقا على الوجود الخاص العيني الذي هو فرده فيصدق عليه الموجود الخارجي فيلزم ان يكون الوجود الخاص العيني موجودا خارجيا كغيره من الماهيات الخارجية وح يقال ان لم يعرض لهذا الفرد فرد آخر بل كفى عروض الحصة له فليكف مثل ذلك في جميع الموجودات الخارجية وان عرض له فرد آخر يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية بما مر من التقرير قوله وانت تعلم الغرض منه الايراد على هذين التقريرين بانهما لا يؤديان مقصود السيد المحقق وفيه رمز الى حسن تقرير الاستاذ لكونه مؤديا الى المقصود كما عرفت قوله بابطال آه الجار والمجرور متعلق بالاثبات والجار في قوله باثبات آه متعلق بهذا المجرور قوله تلك الحقائق اي الافراد التي هي باسوى الحصص قوله حتى يتفرع آه متفرع على اثبات الاستلزام قوله والتقرير الاول خال آه يعني تقرير القاضي المذكور فانه خال عن اثبات الملازمة بين الشق الاشتقاقي والموجودية الخارجية لانه لم يقيد الموجودية بالخارجية بل اطلقها فلا يثبت منه الا الملازمة بين الشق الاشتقاقي والموجودية المطلقة وهو غير واف لمقصود السيد المحقق بخلاف تقرير استاذ المحشي فانه اثبت الملازمة بين الصدق الاشتقاقي والموجودية الخارجية بانه عرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه في الذهن وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي ثم فرع عليه الكفاية ولزوم التسلسل فكان تقريره وافيا بحسب الظاهر وان كان دليل اثبات الملازمة الذي اورده مخدوشا كما ذكرناه ومن ههنا ظهرت ركاكة ما قال بعض الناظرين من ان هذا الاشكال بعينه وارد على تقرير استاذ المحشي ايضا لانه ايضا خال عن اثبات الاستلزام المذكور غاية الامر انه غير خال عن قيد الخارجي قوله والثاني عار آه فانه لا يبطل الا كون الحقائق امورا خارجية كما يفصح عنه كلامه ومقصود السيد المحقق التعميم قوله وبعض الافاضل الذي له يد طولى اراد به مقدام المصنفين مولانا محمد حسن رح وقد ذكره في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح المواقف قوله فتلك الحقيقة تلزم آه يعني ليس غرض السيد المحقق لزوم كون مطلق الوجود موجودا خارجيا حتى يرد عليه ان غاية ما لزم من تقريره كون الحقيقة المفروضة موجودا لا موجودا خارجيا بل مقصوده ان مفهوم الوجود المصدري المطلق اذا كان عارضا لحقيقته وصادقا عليها اشتقاقا فمفهوم الوجود المصدري الخارجي والوجود المصدري الذهني ايضا يكون صادقا على حقيقتهما اشتقاقا فحقيقة الوجود المصدري الخارجي المغايرة لمفهومه يلزم ان تكون موجودة في الخارج لعروض الوجود الخارجي له وهذا معنى قول السيد المحقق والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا واللازم باطل فبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم قوله مع ان الوجود المصدري مطلقا الخ اعلم اولا ان الوجود على نحوين وجود خارجي وذهني فكما ان الاشياء حين وجودها في الخارج تتصف بالصفات التي للوجود الخارجي دخل في الاتصاف بها كالسواد والبياض فان الجسم يتصف بهما في الخارج دون الذهن كذلك الاشياء اذا حصلت في الذهن يعرض لها امور لا تعرض لها الا في الذهن فيكون للذهن دخل في عروضها كالكلية والجزئية والجنسية ونحوها من الصفات المبحوثة عنها في المنطق فان هذه الصفات لا تعرض في الخارج وانما تعرض عند حصولها في الذهن وهذه هي المسماة بالمعقولات الثانية المبحوثة عنها في المنطق وهذا معنى قولهم المعقول الثاني ما يعرض في الذهن ولا يطابقه شيء في الخارج اي لا يكون له مصداق في الخارج فالمعتبر في

المشتق منه مع ان الوجود المصدري مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا يتصور ان تكون موجودة في الخارج ١٢ غلام تحیی

المعقول الثاني امران احدهما كون الذهن ظرف العروض وهذا هو المصرح بقولهم ما يعرض في الذهن وفيه احتراز عن العوارض الخارجية وثانيهما كون الذهن شرط العروض بحيث لا يعرض الا في الذهن وهذا معنى قولهم ولا يطابقه شيء في الخارج واحترز به عن عوارض الماهية كالزوجية والفردية للاربعة والثلثة فانهما عارضتان لنفس ماهيتهما سواء كانت موجودة في الخارج او الذهن وفي التعريفات التي ذكروا للمعقول الثاني محو لاحظ فيها منها ما ذكره العلامة[1] الجرجاني في حواشي شرح المطالع من قوله هو ما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني ومنها ما ذكره هذا العلامة ايضا في شرح المواقف من قوله هو ما يعرض المعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج ومنها ما ذكره ايضا في حواشي شرح التجريد من قوله هو ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه وعرفه العلامة[2] القوشجي في شرح التجريد بما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ويرد عليه من وجهين الاول ما اورده المحقق[3] الدواني في حواشيه القديمة بانه يشمل نحو الابوة والاضافات لعدم تقييده بكون العروض في الذهن فيحتاج الى القيد الآخر اعني قولنا ولا يحاذي بها امر في الخارج واجاب عنه الصدر[4] الشيرازي في حواشيه الجديدة بانه لا حاجة الى القيد الآخر لان الاضافات وان صدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لامر آخر لكن لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر لان حاصله ان يكون منشأ عروض العارض وجود المعروض في العقل والاضافات ليس منشأ عروضها وجود معروضها في العقل كيف وكل ما يكون منشأ عروضه وجود معروضه في العقل لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل يجب ان يكون في المرتبة الثانية من التعقل ولهذا سميت بالمعقولات الثانية والثاني انه لا يلزم من كون المعقول الثاني عارضا للمعقول الاول ان لا يكون تعقله الا بعد تعقل معروضه الا ترى الى ان الصورة تستدعي معروضا وهو الهيولى ولا يلزم ان يكون تعقلها بعد تعقل الهيولى نعم لو اخذ المعقول الثاني من حيث هو عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه البتة لكن لا خصوصية له فيه فان العارض الخارجي ايضا اذا اخذ من حيث انه عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه وثانيا انهم صرحوا بان الوجود مطلقا سواء كان ذهنيا او خارجيا من المعقولات الثانية ويرد عليه من وجهين الوجه الاول ما ذكره العلامة[5] القوشجي من ان القول بكون الوجود من المعقولات الثانية من الحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته غير صحيح لانهم قالوا بكونه موجودا في الخارج فلم يصح الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية فان المعقول الثاني ما لا يطابقه امر في الخارج وقد تحقق فرد من افراد الوجود المطلق في الخارج وهو الواجب تعالى ولا يخفى على المستيقظ ان هذا الايراد صادر في حالة النوم والغفلة لا في حالة الفكر واليقظة فان الواجب ليس فرد الوجود المصدري حتى يلزم من كونه موجودا في الخارج عدم كونه معقولا ثانيا بل هو فرد الوجود الحقيقي بمعنى ما به الموجودية وهو ليس من المعقولات الثانية لا يقال لا يعرف الوجود عند اهل اللغة الا معنى واحدا انتسابيا وهو الذي يعبر عنه بالفارسية بهستي وبودن لانا نقول هذا اصطلاح آخر لم يطلع عليه ارباب اللغة قال رئيس[6] الصناعة في الهيات الشفا لكل امر حقيقة هو بها هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به المعنى الانتسابي فان الوجود يطلق على معان كثيرة انتهى والوجه الثاني وهو اقواهما ان المعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط كما مر ذكره والماهية متصفة بالوجود الخارجي وكذا المطلق الوجود في الخارج فيكون ظرف عروضه الخارج فكيف يصح عد الوجود المصدري من المعقولات الثانية واجاب عنه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بما توضيحه انه ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية اولا معراة عن الوجود ثم يصفها به وهذا الاتصاف ليس في الخارج ولا في الذهن بل في مرتبة من مراتب الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون الماهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها لكنه في الحقيقة ليس باتصاف وبالجملة فالوجود

[1] اي السيد الشريف علي الجرجاني منه مد ظله
[2] اي مولانا علي القوشجي منه مد ظله
[3] اي مولانا جلال الدين الدواني منه مد ظله
[4] اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله
[5] اي مولانا علي القوشجي منه مد ظله
[6] اي الشيخ ابو علي بن سينا منه مد ظله

[illegible] الشیئی فی [illegible] المعقولات الثانیة فکذا الشیئیة وہذا الجواب مردود بوجوہ ثلثة الاول ان نفس الامر لا یخلو عن ذہن وخارج فاذا [illegible] بہ فی الذہن لا محالة فقولہ ظرف اتصاف الماہیة بالوجود الملاحظة دون الذہن والخارج مما لا یقول بہ عاقل

والثانی ان [illegible] فی جمیع الانتزاعیات فیلزم ان یکون جمیعہا من المعقولات الثانیة ولم یقل بہ احد والثالث وہو الحل

ان العروض ہہنا یشمل العروض الانضمامی والانتزاعی فالمعقول الثانی ما یکون ظرف عروضہ الذہن فقط ولا یکون عروضہ فی الخارج اصلا

لا انضماما ولا انتزاعا والوجود وکذا الشیئیة وان لم یکن لہما عروض انضمامی فی الخارج لکن لہما عروضا انتزاعیا فی الخارج قطعا وذلک

لان العروض الانتزاعی یتبع وجود منشأ الانتزاع فما کان منشأ انتزاعہ موجودا فی الخارج کالفوقیة یکون لہ عروض انتزاعی فیہ

ومناشی انتزاع الوجود والشیئیة موجودة فی الخارج فیکون اتصاف الاشیاء بہما خارجیا فکیف یکونان من المعقولات الثانیة

فان قلت قد صرح الصدر[1] الشیرازی فی حواشیہ المتعلقة بشرح المطالع ان المعقول الثانی علی ما یفہم من کلام القدماء الکلی الخارج عن

حقیقة الافراد بشرط ان لا یحاذی بہ امر فی الخارج ای لا یکون مبدؤہ موجودا فیہ کالشیئی فان فردہ اما انسان او فرس او سواد او بیاض

او غیر ذلک والشیئی خارج عن حقیقة کل منہا ومبدؤہ الذی ہو الشیئیة غیر موجود فی الخارج وکذا العلة والمعلول والکلی والجزئی والجنس

والنوع ونظائرہا فہذا یدل علی ان الشیئیة عند القدماء من المعقولات الثانیة قلت قد وقع فی عبارة القدماء ان المعقول الثانی ما یتصف

بہ الشیئی فی الذہن لا فی الخارج ففہم منہ جماعة ان مرادہم بعدم اتصاف الشیئی بہ ان لا یکون مبدؤہ موجودا فی الخارج کالعلیة والجنسیة

وغیرہا بخلاف الاسود فان مبدأہ السواد موجود فی الخارج ولیس بشیئی فان المراد بالاتصاف فی کلام القدماء اعم من الاتصاف

الانضمامی والانتزاعی فالوجود والشیئیة لیسا من المعقولات الثانیة وکذا العلیة والمعلولیة وتعدالتیا والتی اقول قد یتوہم

العجب من صنیع احسن[2] المحققین حیث انکر کون الوجود من المعقولات الثانیة فی شرح السلم وشنع تشنیعا بلیغا علی السید المحقق

ثم قال ہہنا[3] فی تقریر کلامہ ان الوجود مطلقا ذہنیا کان او خارجیا من المعقولات الثانیة لا یتصور ان تکون موجودة فی الخارج

ولا عجب اصلا فان ما حققہ فی شرح السلم ہو التحقیق عندہ وعند کافة المحققین وما ذکرہ ہہنا انما ہو متابعة للجمہور مع انہ فی صدد

تقریر کلام السید المحقق وہو قائل بکون الوجود من المعقولات الثانیة فقرر کلامہ علی حسب مرامہ قولہ وانت خبیر آہ ایراد من المحشی علی التقریر

المذکور آنفا قولہ مع کونہ لغوا التقریر الثانی لا یخفی علیک انہ ان اراد[4] من اللغاوة الکفاوة فی عدم ابطال کون تلک الحقائق امورا ذہنیة

کما فی التقریر الثانی فہو باطل لان حاصل التقریر المذکور ہو انہ لو کان للوجود المصدری افراد غیر الحصص لکان للوجود المصدری الخارجی ایضا

افراد سوی الحصص لکن لا یمکن ان یکون للوجود الخارجی فرد غیر الحصة لاستلزامہ کونہ موجودا خارجیا کما مر فلا یمکن ان یکون للوجود المصدری ایضا فرد

غیر الحصة وہذا التقریر یبطل الافراد غیر الحصص للوجود مطلقا ذہنیا کان او خارجیا فاین اللغاوة وان اراد معنی آخر فلا بد من بیانہ واما احتمال ان یکون للوجود الغیر

افراد غیر الحصص دون الوجود الخارجی ففی غایة السقوط لعدم القائل بالفصل قولہ یرد علیہ آہ حاصل الایراد ان غایة ما یلزم من کون مفہوم الوجود الخارجی عینا

لحقیقة وجود تلک الحقیقة فی الخارج ولا مضایقة فیہ فان المعقول الثانی انما ہو الوجود المصدری واما کون تلک الحقیقة المفروضة ایضا

من المعقولات الثانیة فممنوع فیمکن ان لا تکون تلک الحقیقة منہا فلا یضرہ کونہا موجودة فی الخارج وقال جد[5] جدی واستاذ استاذی

نور اللہ مرقدہ فی حواشیہ لدفع ہذا الایراد اقول المحقق لیس بغافل عن الایراد کما لا یخفی عن کلامہ اللاحق وہو ان المدعی بدیہی والا

فلا یخفی ما فیہ انتہی واقول جعل قولہ لا یخفی ما فیہ اشارة الی ہذا الایراد لیس بمستحسن لان فیہ تسلیم کون الوجود معقولا ثانیا وہذا المحقق

[1] ای مولانا صدر الدین الشیرازی ۱۲ منہ ظلہ

[2] ای مولانا محمد حسن ۱۲ منہ ظلہ

[3] ای فی حواشیہ المتعلقة بحواشی شرح الہدایة ۱۲ منہ ظلہ

[4] ہذا ما ارادہ صاحب شمس البازغة ۱۲ منہ ظلہ

[5] ای مولانا محمد ظہور اللہ نور اللہ مرقدہ ۱۲ منہ ظلہ

والتشجیر بما ذکرہ انہ لیس لغوا التقریر الثانی بعد ظہور ان کون الوجود المصدری مطلقا من المعقولات الثانیة ۱۲ غلام یحیی

ينكره بل المحل الصحيح له انه اشارة الى منع كون الوجود معقولا ثانيا **قوله** نسلم اقول تسليم كون الوجود معقولا ثانيا في غاية السخافة كما نبهناك عليه

**قوله** واما كون تلك الحقائق منها آه قال بعض الناظرين اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدري

ما هي منشأ انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند القائلين بكون افراده مغايرة لحصصه موجود في الخارج وهو الوجود الحقيقي عندهم وظاهر

انه ليس من المعقولات الثانية وبهذا ظهر ان بناء هذا الكلام ليس على ما جوزه المحقق الدواني من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا

خارجيا باعتبار حقيقته كما يتوهم في بادي الرأي انتهى اقول لا يخفى ما فيه لما عرفتك سابقا ان المراد بالحقيقة غير الحصة المتنازع في وجودها للوجود

المصدري هو الامر الاجمل في كنهه غير الحصة وليس المراد به ما به الموجودية فان جميع الحكماء المحققين متفقون على ان للوجود منشأ مسمى بالوجود

وما به الوجود وهو امر آخر غير الوجود المصدري واقر به السيد المحقق في مواضع من كتبه فكيف ينكر الحقيقة للوجود بهذا المعنى ونسبة مثل

هذا الصنيع الى مثل هذا المحقق بعيد فالنزاع انما هو في ان هل للوجود المصدري فرد آخر غير الحصة يحصل في الذهن عند تصوره ام لا ولعلك

تفطنت من ههنا ان منع كون تلك الحقائق الوجودية من المعقولات الثانية كما صدر عن المحشي مكابرة صريحة فان كون الوجود المصدري معقولا

ثانيا يستلزم كون حقيقته بالمعنى الذي ذكرنا من المعقولات الثانية ايضا الا ان يكون مبنيا على ما جوزه المحقق[1] الدواني في الحواشي القديمة

المتعلقة بشرح التجريد الجديد من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته وفساد الشجرة ينبئ

عن فساد الثمرة **قوله** ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ آه اقول بل المتوقع من الفطن الذكي ان يستيقن بحسن تقرير[2] احسن المحققين المذكور اخرا

كما عرفت **قوله** الا ان الاخصر الاشمل آه الغرض منه بيان الفرق بين التقرير المطول وبين التقرير المختصر بانهما وان كانا وافيين بما هو المطلوب

ههنا من سلب الافراد غير المعاني الحصصية للمعاني المصدرية لكن المطول يشتمل على فائدة جديدة لا يشتمل عليها المختصر فكان الاطول

احسن من هذه الجهة **قوله** القائلين بان الوجودات الخاصة آه اعلم اولا ان الوجود يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري

الانتزاعي الذي يعبر عنه ببودن وهو الذي جعلوه من المعقولات الثانية بناء على ما يفهم من ظاهر كلام القدماء وقد مر ان التحقيق خلافه

وثانيهما مصداقه ومنشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية ويعبر عنه بالوجود الخاص وثانيا انهم تنازعوا قديما وحديثا في ان الوجود

هل هو بديهي التصور ام نظريه فذهب جمع الى ان تصوره بديهي يعلمه البله والصبيان وقال بعضهم ان تصوره نظري وقال بعضهم ان

تصوره ممتنع وكتب المتاخرين مشحونة بذكر دلائل الفريقين والذي يحكم به النظر الدقيق هو ان النزاع بينهم لفظي فمن قال ببداهته اراد به الوجود

المصدري فان تصوره بديهي لكونه من الانتزاعيات وكنه الانتزاعيات ليس الا ما يحصل في الذهن على ما تقرر في مقره ومن قال بكسبيته

او امتناعه اراد به الوجود بمعنى ما به الموجودية كذا ذكره الصدر[3] الشيرازي في حواشي شرح التجريد وللمناظر ان يمنع كون كل ما يحصل عند انتزاع

الانتزاعيات كنهها لها وثالثا انهم بعد اتفاقهم على ان الوجود المصدري بديهي التصور مشترك بين الحقائق الموجودة وان الوجود الخاص موجود

في نفس الامر لا محالة به ينتزع الوجود عن الموجودات اختلفوا في تعيين الوجود الخاص وفي انه هل هو زائد على الحقائق او هو عينها او مشترك

فيها فذهب جمع من الاشاعرة والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه الى انه مشترك معنى[4] قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف المدعى بحسب الظاهر

اشتراك معنى الوجود المصدري والانتزاعي بين الوجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي

انتهى وذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري المعتزلي الى انه نفس الحقيقة في الواجب والممكنات كلها فالوجودات عندهم حقائق

متخالفة متكثرة بذواتها ووجود كل حقيقة عين لها وذهب الحكماء المشاؤن الى انه نفس ماهية الواجب وزائد في الممكن منضم معه

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني رح منه مد ظله

[2] اي ملا محمد حسن رح ١٢ منه مد ظله

وثانيا عطف

[3] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

[4] اي باعتبار المنشأ ١٢

فهو عندهم حقيقة مشتركة معنى بين الممكنات وذهب المتكلمون الى انه صفة قائمة منضمة بالماهية مطلقا واجبة كانت او ممكنة فجمهور

المتكلمين والحكماء متفقون على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات

فالوجود عندهم معنى زائد على الماهية منضم معها في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة

والاشتراك انما في مفهوم الكون فقط لا في حقيقته فالوجود الخاص في الواجب عين ذاته وفي الممكن زائد عليه منضم معه وذهب الحكماء الاشراقيون

الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقولة بالتشكيك على افرادها وذهب السيد المحقق في حواشي شرح

المواقف الى انه شخص خاص جزئي وهو الواجب لذاته وموجودية الاشياء انما هي باضافتها اليه ودلائل هذه المذاهب كلها مبسوطة

في الاسفار الكلامية فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حواشي شرح التجريد ورأيت ان ما نقله المحشي ههنا من مذهب المشائين

غير المذكور في الكتب المتداولة فان الوجود الخاص عندهم عين الحقيقة في الواجب ومشترك معنوي بين وجودات الممكنات لا ان

الوجودات حقائق متخالفة متكثرة كما ذكره نعم هذا مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بان الوجودات الخاصة امور منضمة الى الماهيات

بل هي عين الحقائق المتخالفة عندهم وبالجملة فكون الوجود مشتركا لفظيا بان يكون الوجودات حقائق متخالفة مع كون الوجود

عارضا للممكنات منضما اليها مما لم يذهب اليه المشاؤن بل لم ينسب هذا المذهب الى احد في الزبر المتداولة فلعل المحشي اطلع

على التصريح من بعض المشائين على ذلك وخامسا ان حاصل كلام المحشي ههنا ان تقرير الاستاذ الاطول مع افادته ما هو المطلوب يفيد

بطلان هذا المذهب ايضا لذكر الشق الاشتقاقي فيه فيقال هذه الامور المنضمة بالممكنات التي سميتموها وجودات خاصة لا بد ان يصدق

الوجود عليها باحد الصدقين والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الحمل بالمواطاة فظاهر فان حمل المعاني المصدرية على معروضاتها

ومناشي انتزاعها بالمواطاة باطل واما عدم الحمل الاشتقاقي فلانه لو حمل الوجود المصدري على الوجود الحقيقي المفروض كوجود زيد مثلا

لعرض له حصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي فيلزم كون ذلك الوجود كالموجود موجودا خارجيا

فح فان لم يعرض له امر منضم آخر مسمى بالوجود الحقيقي به يصير ذلك الوجود الخاص موجودا سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك

فاي حاجة الى فرض عروض الامر المنضم بزيد مثلا وان عرض له فرد آخر فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انه لا وجود للامور المنضمة

التي هي الوجود الحقيقي وذلك ما اردناه فالتقرير الاطول يبطل هذا المذهب ايضا مع افادته ابطال كون الافراد الاخر سوى الحصص

للوجود المصدري ولا كذلك الاخصر فانه لخلوه عن ذكر الشق الاشتقاقي لا يبطل به الا وجود افراد الوجود المصدري غير الحصص

بما مر من التقرير ولا يبطل به هذا المذهب لبقاء احتمال الحمل الاشتقاقي فافهم واغتنم هذا التحرير فان المحشين قد سكتوا في

هذا المقام عن الحل والتقرير **قوله** للماهيات الممكنة دون الحقيقة الواجبية فان الوجود عند المشائين عينها وهو معنى قولهم الوا

جب وجود وموجود وما به الوجود وهو المراد من قولهم الوجود عين الواجب فالمراد بالوجود في هذا القول الوجود الخاص ومعناه ان الوجود الخاص

في الواجب عينه لا انه عرض به امر آخر صيره موجودا كما في الممكنات تعالى الله عنه ويمكن ان يكون المراد به الوجود المصدري ويكون

معنى عينيته للواجب ان صدقه عليه لا يحتاج الى حيثية زائدة فان ذاتها بنفسها مبدأ الوجود لها ولا كذلك في الممكنات فان

صدق الوجود المصدري عليها مستند الى حيثية جعل الجاعل ونحو ذلك فليحفظ **قوله** وان بطل كونها افرادا للوجود المصدري هذا

وان كان صحيحا الا ان الفردية تقتضي الحمل بالمواطاة فلو كانت الوجودات الخاصة المذكورة افرادا للوجود المصدري لوجب حمله عليها

له والا يصدق عليها الحكم لاستحالة ارتفاع النقيضين فكيف يكون سلبا لوجود الموجودات منه مد ظله

٦١

للماهيات الممكنة وهي الوجود ليس بها الموجودية وان بطل كونها افراد الوجود المصدري

وجوب حملها

مواطاة وهو محال لكنه غير مفيد ههنا فان المراد من الافراد غير الحصص المتنازع في وجودها في هذا المبحث ليس مناشي انتزاع الوجود المصدري التي هي الوجودات الخاصة حتى يكون ذكر افادة هذا الدليل بطلان كون الوجودات الحقيقية المذكورة افراد الوجود المصدري مفيدا كما نبهناك عليه غير مرة بل المراد ما يحصل عند تصور الوجود المصدري في الذهن فهذا الكلام وقع في غير موضعه فتذكر لعله يحتاج الى لطف القريحة ومن لم يتعقل ما ذكرنا فلا يتهم الا عقله قوله بخلاف الاطول قد يتوهم ههنا ان توصيف الدليل الاول بالاطول يفيد ان الثاني طويل وتوصيفه بالاخصر ينافيه وكذا توصيف الثاني بالاخصر يفيد ان الاول مختصر وتوصيفه بالاطول ينافيه وجوابه ان الاطول والاخصر وان كانا من صيغ التفضيل لكن قد تجرد صيغة التفضيل عن معنى التفضيل كما اشار اليه العلامة[1] الجرجاني في حواشي شرح الشمسية فالمراد بالاطول الطويل وبالاخصر المختصر فلا منافاة قوله ولا غائلة فيه هذا دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه لما افاد الدليل الاول فائدة اخرى ايضا ولم يحصل هذا المنصب للدليل الثاني فكان الدليل الاول اولى مع ان استاذ قد جعل الثاني اولى في ما سبق وتحرير الدفع ان الاولوية التي حكم بها الاستاذ على الثاني انما هو باعتبار افادة المقصود واما افادة ابطال المذهب المذكور فامر خارج عن المبحث فلا مضائقة لو لم يفده الدليل الثاني الذي هو الاخصر قوله فان المقصود في هذا المقام آه قال بعض الناظرين يعني ان مقصود الشارح نفي الفردية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد المحقق انه يقول ان معروض الوجود المصدري فرد حقيقي له فاورد عليه ما اورد وقد عرفت مقصود السيد المحقق فلا يرد عليه ما قال انتهى اقول قد عرفناك مرة بعد اخرى ان هذا افتراء قوله وقد بقي بعد خبايا جمع خبية كالخفية وزنا ومعنى وقد اظهرنا تلك الخبايا في هذه المباحث فتشكر قال في الحاشية لا يقال لكل من الوجودين لوازم آه هذه معارضة على ما ذكر سابقا من ان بين الوجود الذهني والخارجي اتحادا نوعيا وتقريرها ان دليلكم وان كان يثبت مدعاكم لكن عندنا دليل ينفيه وهو ان لكل من الوجود الذهني والخارجي لوازم ليست للآخر كالاحراق للنار والحرارة للهواء والبرودة للماء وغير ذلك فانها عوارض للوجودات الخارجية ولا يمكن وجودها في الذهن وكالانكشاف به والاكتناف بالعوارض وكونه صفة للنفس وغير ذلك فانها عوارض للوجود الذهني ولا يمكن عروضها للوجود الخارجي واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم الاختلاف بين الوجود الذهني والخارجي وهو خلاف ما ادعيتموه واجاب عنها كمال[2] المدققين بان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات اذا كانت اللوازم لوازم نفس الماهية وذا في ما نحن فيه ممنوع فيجوز ان تكون لوازم الصنف فلا يلزم من مخالفتها اختلاف الوجود الخارجي والذهني نوعا بل صنفا والمطلوب ذاك لا هذا قال في المنهية ايضا واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات اعلم ان ههنا اربع مقدمات متداولة على السنتهم في مواضع الاولى ما ذكر ههنا والثانية اختلاف الملزومات لا يدل على اختلاف اللوازم والثالثة اتحاد اللوازم لا يدل على اتحاد الملزومات والرابعة اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم اما الاولى فاستدل عليها العلامة[3] الكوفاموي في شرح السلم تقليد المتبحر[4] العلوم كما هو دابه في جميع تصانيفه بما توضيحه ان الملزوم علة للوازم اما بنفس ماهيته كما هو مذهب رئيس[5] الصناعة او باعتبار وجوده المطلق في لوازم الماهية ووجوده الخارجي في اللوازم الخارجية ووجوده الذهني في اللوازم الذهنية كما ذهب اليه المتاخرون واللوازم من آثار الملزومات ومقتضياتها وقد تقرر في مقره ان الشيء الواحد لا يصدر منه الا الواحد فلا يصدر عن الملزوم الواحد الا اللازم الواحد ولا يمكن صدور اللوازم المتعددة عن ملزوم واحد وذلك ما اردناه وهذا عجيب منه جدا ولا عجب منه فانه اقتدى بمن اقتدى ظاما ان الامام ضامن انما العجب من امامه حيث لم يفهم سخافة هذا التقرير مع غوصه في بحار الحكمة اليمانية ولم يتفطن ما يرد عليه من الوجوه القوية اليمانية منها ان هذا الدليل مبني على كون اللوازم معلولة لملزوماتها وهو في حيز البطلان بل التحقيق الحقيق

[1] اي مولانا السيد علي الجرجاني منه مدظله
[2] اي مولانا كمال الدين رح ۱۲ منه مدظله
[3] اي القاضي محمد مبارك الكوفاموي منه مدظله
[4] اي السيد باقر داماد ۱۲ منه مدظله
[5] اي الشيخ الرئيس

بالقبول هو ان اللوازم مجعولة بجعل الله سبحانه لكن بجعل الملزوم لا بجعل مستانف ومنها انه ان اراد من كون الملزومات فواعل للوازم انها فواعل مصدرة لها حقيقة فهو باطل اذ الفاعل الحقيقي لجميع الاشياء هو الله تعالى وما يظن في الظاهر انه فاعل فليس بفاعل حقيقة انما هو من الاسباب والآلات وما يستفاد من كلام الحكماء من نسبة الفاعلية الى غير الله تعالى كالصورة النوعية في باب الطبيعيات والعقل الفعال في مبحث الالهيات فتسامح منهم اعتمدوا على الفطرة الوقادة والفاعل الحقيقي عندهم لجميع الاشياء انما هو الله تعالى وما سواه من الوسائط والروابط كما صرح به المحقق[1] الطوسي في شرح الاشارات فاذن فاعل اللوازم وجاعلها انما هو الله تعالى لا ملزوماتها وان اراد بالفاعل المؤثر مطلقا او الموقوف عليه مطلقا فالحد الاوسط لا يتكرر لان المراد من الشيء الواحد في قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد انما هو المصدر لا المؤثر مطلقا ومنها ان قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد لم يثبت بدليل صحيح الى الآن والدلائل المذكورة في اسفارهم في هذا المقام كلها واهية فالبناء على الفاسد فاسد ومنها ان صدور الكثير من الواحد انما يمتنع من جهة واحدة واما اذا كانت هناك جهات مختلفة فلا باس بصدور الكثير عنه كما صرح به ابن كمونة[2] في شرح التلويحات ولهذا جوزوا صدور الاثنين عن العقل الاول وهكذا الى ان قالوا بصدور جملة الاشياء من العقل الفعال فكذلك يجوز ان يكون لملزوم واحد جهات مختلفة تكون مبدأ للزوم لوازم مختلفة وبالجملة فهذا الدليل لا ينبغي ان تصغى اليه الآذان او تشهده الاذهان فالصحيح ان يقال لو لم يستلزم اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات لصح الانفكاك بين اللازم والملزوم فان معنى اختلاف اللوازم ان يكون لازم الشيء لا يكون لازما لشيء آخر فاذا وجد اختلاف اللوازم لا بد ان يوجد اختلاف الملزومات فانه لو اتحد الملزوم لا يعرضه الا لازم واحد فيلزم الانفكاك بين اللازم الآخر وملزومه وهو ينافي معنى اللزوم واما الثانية فوجهها انه قد يكون اللازم اعم من الملزوم كالحرارة اللازمة للشمس والحركة والنار فانها مختلفة بالماهية مع اتحاد لازمها واورد عليه ان الحرارة الحاصلة من الشمس غير الحرارة الحاصلة من النار وقس عليه فاين اتحاد اللازم وجوابه انا نتكلم في مطلق الحرارة من حيث انه مطلق فانه لازم واحد للملزومات المختلفة واما الثالثة فلما ذكرنا آنفا من كون اللازم اعم فلا يلزم من اتحاد اللوازم اتحاد الملزومات واما الرابعة فلما ذكرنا في تحقيق الاولى فانه لو جاز اتحاد الملزومات مع اختلاف اللوازم للزم الانفكاك بين اللازم والملزوم فانتقضت القاعدة الكلية فاحفظ هذا التدقيق قال في المنهية ايضا انا نقول اه جواب للمعارضة المذكورة وتحريره ان اللوازم المختلفة في الوجودين ليست مستندة الى الوجود الخارجي والذهني المصدريين حتى يلزم اختلافهما نوعا بل هي مستندة الى الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه بالوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية هذا وقد اضطربت كلمات الناظرين في هذا المبحث في ان مراد السيد المحقق من الوجود الذي يستند اليه اللوازم المختلفة ههنا ماذا فمنهم من قال[3] ان المراد به الامر المنضم مع الماهية وعليه يسلك الفاضل المحشي وسيجيء ماله وما عليه ومنهم من زعم ان المراد به الوجود على ما هو مذهبه واورد عليه بان الواجب تعالى هو احد فلا يمكن استناد اللوازم المختلفة اليه واجاب عنه الفاضل الكوفاموي[4] بان استناد الامور المختلفة الى الامر الواحد انما لا يجوز اذا لم تكن هناك جهة متكثرة والا فيجوز ان تعتبر مع الواجب اعتبارات مختلفة بما يستند اليه اللوازم المختلفة والقول بان مقتضى اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات حقيقة لا اعتبارا فما لا دليل عليه ورده الفاضل المحشي بما رده وستطلع على ماله وما عليه عن قريب ومنهم من قال ان هذا الجواب مبني على مذهب الاشاعرة القائلين بان الوجود نفس حقيقة كل شيء فهو مشترك لفظي بين الحقائق المخالفة وفيه ان صاحب هذا القول يدعي ان وجود كل موجود نفس حقيقته فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن حقيقة واحدة فالوجود الخاص الخارجي والذهني متحدان حقيقة فكيف يستند اليه اللوازم المتخالفة الدالة على اختلاف الملزومات وان لم تكن حقيقة الوجود الخارجي والذهني حقيقة واحدة بناء على مذهب[5] الصدر الشيرازي من انقلاب الحقيقة باختلاف الوجود او بناء على القول بحصول الاشياء باشباحها فتخالف هذين الوجودين

[1] اي مولانا نصير الدين الطوسي منه مد ظله

[2] المراد به المحقق عز الدولة سعد بن منصور ابن كمونة الاسرائيلي منه عم فيضه

٦٢٣

[3] اي المولى محمد فاضل الكوفاموي منه مد ظله

[4] اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله

عند الجمهور تشهد بسنخافته وقال بحر العلوم نور الله مرقده ثم انه اخترع بعض المتاخرين مذهبا وزعموا انه مذهب المشائين وهو ان الوجود المشترك هو المصدري واشتراكه بين الافراد المتخالفة بالحقيقة وكل وجود متشخص بنفسه بصير المبهمات متشخصة به بقيامه بها قياما انضماميا وتارة يقولون قياما اتحاديا كقيام الجنس بالفصل فان بني جواب المحشي على هذا الراي فله نوع توجه انتهى وفيه ان السيد المحقق قد صرح ان الوجود المشترك وان كان يظن في بادي الراي بانه المصدري لكنه في الحقيقة هو الوجود الخاص فهو ليس بمعرض عن كون المشترك هو الوجود المصدري

قوله الظاهر انه اراد به الخ قال في المنهية في الوجود مذاهب احدها ان الوجود عبارة عن الواجب تعالى وثانيها انه عبارة عن حقيقة الشئ وثالثها انه عبارة عن الامر المنضم الى الماهية والظاهر ان مراد المحشي في الجواب المذكور في الحاشية المذهب الاخير واليه اشار بقوله الظاهر انه اراد الخ انتهت قوله فيها في الوجود مذاهب اختلفوا في الوجود في مواضع في بداهته ونظريته وفي اشتراكه بين الموجودات وعدم اشتراكه وفي عينيته للموجودات وزيادته عليها وكتب الكلام مشحونة بذكر هذه الاختلافات والتحقيق على ما ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف ان الاختلاف الاول لفظي حيث قال الظاهر ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد به المعنى المصدري والقائل بكسبيته وبامتناعه اراد به منشأ الانتزاع والوجود الحقيقي انتهى واما الاختلافات الباقية فالذي يظهر بالنظر الدقيق هو انها في الوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية وقدم تفصيله فيما افاد كمال المدققين في حواشيه عند كلام السيد المحقق المذكور فعلى هذا يكون النزاع في اشتراك الوجود في الماهيات واختصاصه وكذا في زيادة الوجود وعينيته مع الماهيات كلها يرجع الى النزاع اللفظي فان القائل باشتراك الوجود هو القائل بالمعنى الانتزاعي المصدري دون من يقول بعينيته مع الماهيات وكذا حال القائل بزيادته انتهى مع السلامة فتامل قوله فيها عبارة عن الواجب هذا هو مذهب الاشراقيين وتبعهم السيد المحقق وحقق ان ما به موجودية جميع الاشياء هو الواجب واليه تنتسب الموجودات كلها فالواجب موجود بالذات والممكنات موجودة بوجوده كما يقال الماء مشمس وفرع عليه في حواشي حاشية التهذيب الجلالية عينية علم الواجب الاجمالي بذاته تعالى حيث قال ان للممكن جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق به العلم فانه بهذه الجهة معدوم فالجهة التي بحسبها يتعلق العلم انما هي الاولى وهي راجعة اليه تعالى فان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب فعلمه تعالى بالممكنات منطوي في علمه بذاته بحيث لا يعزب عنها مثقال ذرة انتهى والتحقيق ان ما اختاره من كون الوجود الحقيقي عين الواجب باطل فانه لا يخلو اما ان يكون ذات الواجب مصداق الوجود او انتساب الممكن اليه وكلامه في حواشي شرح المواقف قد يشعر بالاول وقد يشعر بالثاني وكلاهما باطلان اما ان كون ذات الواجب بعينها وجودا خاصا وما به الموجودية لجميع الاشياء باطل فلان ذات الواجب اما ان يكفي في موجودية جميع الاشياء ويصح حكاية الموجودية للممكن عنه او لا يكفي فعلى الاول يلزم وجوب الممكن اي ممكن كان لان مصداق الموجودية لما كان نفس الذات الواجبة بلا احتياج امر آخر وجب كون الممكن موجودا وهذا خلف وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى شرط زائد بحيث لو لم يوجد ذلك الشرط لم يوجد الممكن مع وجود الواجب في الحالين وح فلم يكن ذات الواجب مصداقا للوجود بل الشرط الزائد واما استدلاله على مذهبه في منهيات حواشي الحاشية الجلالية بانه لو كان وجود الممكن قائما به فاما ان يكون اتصافه انضماميا او انتزاعيا فعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود وجود ضرورة ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على ان يوجد المنضم اليه في ظرف الاتصاف ثم يوجد فيه الصفة وعلى الثاني لا بد له من منشأ الانتزاع هو الوجود حقيقة فننقل الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى الواجب فغير تام لما قيل ان لنا ان نختار شق الانضمام ونقول يجوز ان يكون انضمام الوجود الى الممكن كانضمام الفصل مع الجنس فلا يلزم الوجود

اي مولانا عبد العلي قدس سره منه عم فيضه

الظاهر انه اراد به الامر المنضم غلام يحيى رح

اي مولانا كمال الدين رح ١٢ منه عم فيضه

٦٤

قبل الوجود لان النحو من الانضمام يرجع الى الجزئية فيلزم ان يكون الوجود جزءا من الممكن ولم يقل به احد فهذا الاحتمال خارج عن المبحث بل لا
لايلزم من ابطال شقي القيام الانضمامي والانتزاعي ثبوت المدعي وهو كون الوجود عين الواجب لبقاء شق العينية التي ذهب اليها الاشعري
فانه قال وجود كل حقيقة عينها فلا بد من ابطاله حتى يتم الدليل واما ان كون انتساب الممكن الى الواجب تعالى هو الوجود باطل فلان هذا الانتساب
اما ان يكون صفة للممكن كما هو الظاهر او صفة للواجب على الاول فاما انتزاعي او انضمامي وقد ابطلهما وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون انضماميا
او انتزاعيا فان كان انضماميا فوجود كل ممكن انتساب خاص له بالواجب قائم بالباري تعالى وصفات الواجب كلها قديمة فيلزم قدم الممكنات
باسرها وان كان انتزاعيا فيجري الكلام في المنشأ فافهم قوله فيها وثانيها آه هذا مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه والدلائل المورده لاثباته
في الكتب الكلامية كلها مخدوشة ويرد عليه ان عينية الوجود تستلزم الوجوب فان الماهية لما كانت عين الوجود صارت بنفسها مصداق
الوجود من دون احتياج الى امر آخر وكل ما هو كذلك فهو واجب ويجاب عنه بان العينية لا تستلزم الوجوب فان الوجود اذا كان عينها فبطلان
الماهية هو بطلان الوجود فالوجود مفتقر في تقرره في الواقع الى الجاعل وكذا الماهية فلا وجوب قوله فيها وثالثها آه هذا القول يشمل ثلثة
مذاهب الاول مذهب الحكماء المشائين وهو ان الوجود عين الذات في الواجب وفي الممكنات زائد عليها منضم معها فهو مشترك معنوي بين الممكنات
فقط والثاني مذهب المتكلمين القائلين بان الوجود مطلقا سواء كان وجود الممكن او وجود الواجب زائد فعندهم الوجود مشترك معنوي بين الكل
والثالث مذهب زين الدين واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن ومشترك معنوي بين الممكنات وهذا الاخير سخيف جدا
فانظر ماذا ترى قوله فلوازم الوجود الذهني آه حاصله ان المراد بالوجود الذي اسند السيد المحقق اللوازم المختلفة اليه هو الامر المنضم مع الماهية
وظاهر ان المنضم مع الوجود الخارجي غير المنضم مع الوجود الذهني فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الماهيات في الخارج
ولوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن وهما اي الامران المنضمان مختلفان بالماهية فصح استلزام اختلاف اللوازم اختلاف
الملزومات مع عدم اختلاف الوجودين المصدريين لعدم استناد اللوازم المختلفة اليهما ويرد عليه انما يصح لو كانت الوجودات عبارة عن الامور المنضمة مع الماهيات
وكانت حقائق متخالفة متكثرة بذواتها بان يكون اشتراك الوجود بينها اشتراكا لفظيا كما نقله المحشي سابقا عن المشائين فانه ح يمكن استناد اللوازم المختلفة الى
تلك الوجودات المختلفة وقد عرفت انه ليس كذلك فان القائلين بانها حقائق مختلفة بالاشتراك اللفظي قائلون بانها عبارة عن نفس
الحقائق لا انها عبارة عن الامور المنضمة والقائلون بكونها عبارة عن الامور المنضمة قائلون بالاشتراك المعنوي فلا تنفع ارادة الامر المنضم
ههنا شيئا وقد تنبه عليه المحشي ههنا فقال مستدركا لكنه الخ وآه ما اورده بعض الافاضل على تقرير المحشي بقوله اقول فيه انا اذا تصورنا شيئا
ووجوده الخارجي منضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها كما هو المتقرر عندهم
فاذا كان الوجود منضما مع الشيء في الذهن فهو بعينه الوجود الذهني فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فيعود الاشكال ومن ههنا
بطل ما قيل من انه لو بني جواب المحشي على هذا فله نوع توجيه انتهى بلفظه غلط فاحش منه بناء على زعمه في مواضع متعددة من حاشيته
ان معنى حصول الاشياء بانفسها حصول الشيء الخارجي من حيث تشخصه ووجوده الخارجيين في الذهن ولهذا اعترض على مذهب الطبعيين
في الابصار القائلين بحصول الصورة انطباعا في الرطوبة الجليدية كما مر تفصيله بثلثة ايرادات الاول ان الحصول في الحاسة انما يكون على
سبيل الحلول وهو يقتضي الاحتياج الى المحل بشهادة الوجدان ولا شك في ان الهوية الشخصية المذكورة من حيث انها هوية شخصية موجودة
في الخارج لا تفتقر الى الحاسة فلا يتصور حلول الهوية المذكورة في القوة الحاسة والثاني ان جماعة من الناس قد تبصر شخصا واحدا في زمان واحد

فلو حصلت هوية الشخصية فى ذلك الزمان فى اذهان مختلفة يلزم وجود شخص واحد فى زمان واحد فى المحال المتعددة والثالث انه لو حصل الشخص فى الحاسة مع التشخص الخارجى يلزم ان يكون له تشخصان الخارجى والذهنى وتعدد التشخص للشخص الواحد باطل فهذه الايرادات من قبيل بناء الفاسد على الفاسد اذ مذهب المشائين ليس ما زعمه ذلك الفاضل حتى ترد عليه الايرادات الثلثة المذكورة **قوله** لكنه لا يصح آه حاصله ان استناد اللوازم المختلفة الى الامور المنضمة مع الماهيات التى هى وجودات حقيقية لا يصح على المذهب المختار للحكماء المشائين من ان الوجود مشترك معنوى بينها بان يكون الوجود موضوعا للمعنى واحد وهو مبدأ الوجود وما به الوجود ويكون هذه الامور افراداله وذلك لان الامر المنضم الى الماهية على تقدير كونه مشتركا معنويا بينها يكون متحد النوع فلا يصح استناد اختلاف اللوازم اليه بل انما يصح على الاشتراك اللفظى وهو باطل كما مر واقول الاستدراك ههنا لا معنى له فانه يوهم ان ههنا مذهبا آخر غير ما استدرك به وقد عرفت انه ليس كذلك فان القائلين بالامر المنضم قائلون بالاشتراك المعنوى **قوله** بناء على ما قال اى السيد المحقق فى حواشى شرح المواقف وحاصل كلامه فيها ان المعنى بالنظر الى المقصد الاول من المرصد الاول من الموقف الثانى من المواقف الموضوع لاثبات بداهة الوجود المصدرى اشتراك الوجود المصدرى معنى بين افراده التى هى حصصه او بين الموجودات بحسب الحمل الاشتقاقى فى هذا المقصد الثانى لكن اشتراك الوجود المصدرى الانتزاعى لا يتصور حقيقة الا بحسب المنشأ الذى هو الوجود الحقيقى فيكون الاشتراك فيه حقيقة لا فى المعنى الانتزاعى وايضا اشتراك المعنى المصدرى بين الوجودات والموجودات ضرورى غير قابل لان يجعل مسئلة من الفن بل لكونه اجلى مما لا يليق النزاع من هؤلاء العقلاء فيه فيكون الاشتراك وعدمه فى الوجود الحقيقى حقيقة **قوله** بين الوجودات او الموجودات وجه الترديد ان الوجوه الدالة على اشتراك الوجود المذكورة فى المواقف بعضها تدل على اشتراك الوجود بين افراده الحصصية وبعضها تدل على اشتراكه بين افراده الموجودة ولولا ضيق المقام لذكرتها **قوله** اشتراكا على وجه الاجتماع هو عبارة عن امكان صدق الكلى على الافراد مجتمعة كما يصدق عليها منفردة والاشتراك المعنوى عبارة عن اشتراك المعنى بين افراده كالانسان بالنسبة الى افراده والاشتراك اللفظى عبارة عن اشتراك اللفظ فى المعانى كالعين بالنسبة الى معانيه هكذا نقل عنه فى المنهية **قوله** وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقى آه اورد عليه احسن المحققين فى حاشيته المتعلقة بحواشى شرح المواقف بان الوجود الحقيقى لم يتنقح بعد فارجاع المباحث اليه الغار لها بل لا يليق فى حق من يرجع المباحث ان يعين المبحث على ان كثيرا من دلائل المتخاصمين بل كلها لا ينطبق الا على المصدرى انتهى وانت تعلم ان اختيار وقوع النزاع فى الوجود المصدرى البديهى الاشتراك ليس باولى من اختيار وقوعه فى الوجود الحقيقى ولا عجب من وقوع النزاع عن القدماء الذين لا تميز لهم فى المباحث فى الوجود الحقيقى قبل تنقيح المصداق **قوله** وما قيل القائل الفاضل السنديلى مجيبا عما اورده كمال المحققين بقوله ان الوجود بمعنى ما به الوجود اما عبارة عن الواجب فلا يصح استناد اختلاف اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عبارة عن الماهية نفسها وهى ايضا لا تصلح للاستناد ضرورة الاتحاد فيها ذهنا وخارجا واما عبارة عن الامر المنضم وذلك ايضا باطل على تقدير الاشتراك المعنوى كما هو المتقرر فى مدارك الحكماء انتهى حيث قال انا مع اعترافى بقصور الباع اقول يمكن ان يقال انه اراد بالوجود ما به الوجود وهو الواجب واستناد الاشياء المختلفة الى الواحد انما لا يجوز اذا لم تعتبر معه جهات متعددة واما اذا اعتبرت فيجوز انتهى وهكذا ذكره الفاضل الكوفاموى **قوله** ليس بجيد فيه اشارة الى دفع الايراد **قوله** اذ بناء على هذا يصح آه حاصله انه لو كفى التغاير الاعتبارى فيمكن استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدرى ايضا لتحقق التغاير بين الوجودين اعتبارا فلم عدل السيد المحقق عنه واجاب عنه جد جدى واستاذ استاذى نور الله مرقده بانه انما عرض عنه لان اللوازم انما هى مستندة فى نفس الامر الى الوجود الحقيقى دون المصدرى لا لان الجواب لا يتاتى الا به **قوله** بل الجيد اى الجيد من بد والامر فى الجواب كذا فى المنهية

اى ملا محمد حسن قدس سره منه

اى المولوى احمد على السنديلى منه

اى مولانا كمال الدين منه

اى المولوى محمد عظيم الكوفاموى منه

اى مولانا محمد نور الله قدس سره منه

قوله انما هو الاكتفاء على المبنى عليه قال فى المنهية المراد به الامر المنضم مع الماهية وهذا القدر كاف فى دفع الاشكال انتهت **قال** ثم خصص آه اعلم ان فى كلام المصنف ثلثة احتمالات الاول ان يراد بالمتجدد الحادث فقط وبالصفة الحصولى وهذا هو الذى ابطله سابقا فى المنهية واراد ههنا ابطاله فى الحاشية والثانى ان يراد به الحصولى الحادث وهو الذى صدره سابقا بقوله ويمكن آه فاللام فى قوله ههنا الا ما هو الا العلم الحصولى للعهد اى الحصولى الحادث لانه لا دخل فى الاكتسابات الا للعلم الحصولى الحادث على ما مر تقريره والثالث ان يراد به مطلق الحصولى ويكون قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور صفة كاشفة وهو الذى ذكره بقوله كان المراد الخ بحمل البعدية على الذاتية على ما هو الصحيح المقبول عند ارباب التصحيح وعلى هذا يكون كل من العبارات الثلث محمولا على فائدة جديدة وكل جديدة اولى من قديمة **قوله** وجه العدول المصنف الخ قال البعض الناظرين يعنى ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصص بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيص المقسم بالحادث لابد من التخصيص بالحصولى ايضا لان الحادث اعم من الحصولى من وجه فيلزم تخصيص المقسم بالحصولى بعد تخصيصه بالحادث من غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالمتجدد كما فعله المصنف فلا حاجة الى تخصيصه بالحصولى اذ المتجدد بمعنى الحصولى الحادث ولا يخفى ان هذا الكلام من الشارح نص على ان مورد القسمة عند المصنف فى زعمه هو الحصولى الحادث كما اومانا اليه فيما سبق انتهى اقول غرض السيد المحقق ههنا ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصصه بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيصه بالحادث لابد ان يخصص بالحصولى ايضا فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة داعية اليه وعلى تقدير تخصيصه بالمتجدد الذى هو عبارة عن الحصولى لا يلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة فان العلم الحصولى القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق عند المحققين ومنهم المصنف فلابد ان يقيد المقسم بالحصولى المطلق ثم ان البداهة والنظرية لا يتصف بهما الا الحصولى الحادث فلابد من تقييد الحصولى بالحادث عند التقسيم الثانى **قوله** توجيه توضيحه انه كما ان البناء يعلم ما يبنيه ويصوره فى ذهنه قبل البناء ثم يعلمه بصورته التفصيلية بعد الفراغ عن بنائه كذلك الواجب تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها وبعد وجودها ولكن فرق بين علم البناء قبل وجود البناء وبين علم الواجب قبل وجود الاشياء فان فى الاول حجابا منافيا للانكشاف التام وفى الثانى انكشاف تام فالله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها علما تاما كما يعلم بعد وجودها وهذا العلم السابق هو المسمى بالعلم الفعلى لانه مبدأ الفعل الخلق ومنشأ لجعل الاشياء فان الجاعل ما لم يعلم المجعول لا يصدر منه الجعل وهو ظاهر والعلم الذى يكون بعد ايجاد الاشياء يسمى بالتفصيلى قال السيد المحقق فى حواشى حاشية التهذيب الجلالية اعلم ان للواجب علما اجماليا وعلما تفصيليا اما العلم الاجمالى فهو مبدأ للعلم التفصيلى وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقى وهو صفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلى فهو علم حضورى بالموجودات الخارجية والصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى اذا تمهد لك هذا فنقول ان المصنف قد مثل العلم الحضورى الذى يكفى فيه مجرد الحضور بعلم الواجب لم يقيده بعلمه بنفسه كما قيد علم العقول به فيعلم منه ان علم الواجب مطلقا علم حضورى سواء كان بنفسه او بغيره وقد تقرر فى مقره وسيأتى تقريره عن قريب ان العلم والمعلوم فى الحصولى متغايران بالاعتبار وفى الحضورى متحدان لا تغاير بينهما اصلا لكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك فيلزم ح ثلث استحالات الاولى عدم علمه قبل وجود الممكنات لان علمه بها لما كان حضوريا وهو عين الحاضر عند المدرك ولا حضور للممكنات قبل وجودها فلا يكون لعلمه بها قبل وجودها سبيل والثانية استكماله بالغير فانه لا شك ان العلم صفة كمال وعلى هذا التقدير يلزم استكماله بالممكنات لكون العلم عبارة عنها والاستكمال بالغير نقص فى ذاته والثالثة زيادة صفة العلم لانه لما كان عبارة عن الممكن نفسه لكونه حضوريا والممكن زائد على الواجب فيلزم زيادة صفة العلم عليه مع انهم قائلون بعينية صفة العلم بل عينية جميع الصفات له تعالى

قوله انه قد تقرر فی مقره ای فی فن الالٰهیات من الحکمة الباحث عن احوال ما لا یفتقر الی المادة مطلقا ای لا فی الوجود الخارجی ولا فی الوجود الذهنی کالاله اعنی الاول قوله علما فعلیا یقابله العلم الانفعالی وهو الذی یکون بالتاثر عن الغیر وهو لیس بصفة کمال قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات یقسم المعقولات الی ما یکون علة لوجود الاعیان الخارجیة التی هی صورها کتعقل الانسان عملا غریبا لم یسبقه احد الی مثله وایجاد ما یعقله بعد ذلک ویسمی علما فعلیا والی ما یکون معلولات للاعیان الخارجیة کتعقل الانسان شیئا شاهده ویسمی علما انفعالیا ویجب ان یکون تعقل الواجب من النحو الاول قوله ینادی باعلی ندائه الخ کیف لا فالبعرة تدل علی البعیر والاقدام تدل علی المسیر افلا یدل هذا النظام العجیب علی علم اللطیف الخبیر وهذا النداء لم یصل الی قعر صماخ الشیخ المقتول حیث زعم ان علمه تعالی لیس فعلیا مقدما علی الایجاد حیث قال فی حکمة الاشراق بعد ما ابطل مذهب المشائین القائلین بانطواء علم الممکنات فی علمه تعالی بذاته فی زعمه وسنذکره عن قریب فاذن الحق فی العلم قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو کونه ظاهرا لذاته وعلمه بالاشیاء کونها ظاهرة له اما بانفسها او بمتعلقاتها انتهی ولما شعر بورود الایراد علیه بانه لو لم یعلم الواجب الاشیاء قبل ایجاد العالم فکیف یصدر عنه هذا النظام الاکمل اجاب بان النظام العجیب الموجود فی العالم لازم من عجب الترتیب الذی بین المجردات العقلیة والنسب اللازمة واضوائها المنعکسة بعضها عن بعض انتهی ولعمری هذا الکلام من اوله الی آخره مما یقشعر عنه جلود الذین یخشون ربهم وتقف به شعور الذین یخافون ربهم الم ینظر الی هذا النظام العجیب والترتیب الغریب ایقول عاقل انه صدر من غیر ان یعلمه موجده ویتصوره مبدعه واما اعتذاره بان جودة النظام وحسن الترتیب انما هی ظلال ولوازم للنسب الشریفة والترتیب الانیق الواقع بین المفارقات فان العقول المفارقة کثیرة ولها سلسلة طولیة وعرضیة فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهیئاتها لهیئاتها فمردود بما ذکره العلامة الشیرازی فی الاسفار الاربعة بانا لو سلمنا ان هذا النظام تابع لنظام ذلک العالم لکنا نستفسر عن حال ذلک العالم انه ما السبب الباعث لنظام ذلک العالم فان جعل لکل نظام نظام آخر یلزم الدور او التسلسل فلا جرم ینتهی الی العنایة الالٰهیة الازلیة الواجبیة التی نفاها صاحب الاشراق هذا وسیجیء زیادة تحقیق لهذه المباحث قوله لیس زائدا علی ذاته الخ اقول النفی وارد علی المقید والقید جمیعا فالغرض انکار الزیادة مطلقا لا نفی التغایر والتمایز فقط وقد یقال انه اشارة الی دفع سوال یرد علی الحکماء علی قولهم صفات الواجب ومنها العلم عینه تعالی تقریر السوال ان الصفة عبارة عما یقوم بالشیء والعقل یشهد بالتغایر بین القائم وما یقوم به فهل سمعت احدا یقول ان صفة زید عین ذاته فکیف یکون صفات الواجب عینه تعالی ومن ثم قال بعضهم ان غرض الفلاسفة من هذا القول انکار صفات الواجب فی صورة الاقرار وتحریر الدفع انه لیس غرضهم ان الصفة عین محض للواجب تعالی لا تغایر بینهما اصلا حتی یرد علیه ما یرد بل الغرض منه انه لا تمایز بین ذات الواجب وصفاته کتمایز زید عن صفته فان ذاته مع قطع النظر عن صفته فی نفسها مطلقة خالیة عن جمیع الصفات وکل صفة من صفاته امر زائد علی ذاته ممتاز عنها ولا کذلک الواجب فانه لا یمکن خلو ذاته عن صفات الکمال فی وقت من الاوقات فصفاته لیست ممتازة عنها بل هی متصفة بها فی حد ذاتها وهذا هو معنی قول المتکلمین صفات الواجب لیست عینه ولا غیره فلیس معناه سلب النقیضین کما یتوهم فی بادی الرای بل المراد بهما بالغیر الغیر الاصطلاحی وهو ما یمکن الانفکاک عنه فصفات الواجب لیست غیره بهذا المعنی لعدم امکان انفکاکها عنها والا یلزم النقص المنافی للوجوب ولا عینه عینیة محضة وظاهر ان العین والغیر بالمعنی المذکور لیسا متناقضین حتی یلزم ارتفاع النقیضین هذا ولا یخفی علیک انه علی هذا التقریر یرتفع النزاع بین الحکماء والمتکلمین ویکون مآل قول المتکلمین وقول الفلاسفة واحدا ولیس کذلک فان المتکلمین یقولون ان صفات الواجب ممکنة صادرة عنه تعالی قدیمة ازلیة تتصف بها الذات من الازل والفلاسفة لا یقولون بصدورها عن الواجب بل هم قائلون بالعینیة بمعنی ان ما یصدر عن الذات والصفة فی غیر الواجب فهو صادر عن نفس ذاته الحقة من دون احتیاج الی امر آخر فهو بالحقیقة نفی الصفات الواجب الزائدة کما ذکره المحقق التفتازانی فتامل فان المقام دقیق لا یفهم الا بنظر التحقیق قوله کما یشهد به قوله تعالی الخ

اقول هذا الاستشهاد في غاية اللطف واللطافة وموافق لما ذكره علماء التفسير اولو البصارة واستدلال الفلاسفة بهذه الآية على
تحسين علم الفلسفة في غاية الضعف والسخافة كيف وبعض مسائل الحكمة كاستحالة الخرق والالتيام في الافلاك العظام واستحالة اعادة
المعدوم المنجرة الى انكار الحشر الجسماني مخالفة للنصوص الظاهرة فحق ان يقال في حقها من بيوت الحكمة فقد اوتي شرا كثيرا قوله اي بالامر المباين
قال في الحاشية اي الامر المنفصل المتباين الوجود وانهت قد يقال فيه سلوك على مسلك المتكلمين فان الذي لا يليق بشان الواجب عندهم
انما هو الاستكمال بالمنفصل المتباين الوجود واما الاستكمال بالصفات الزائدة فهو جائز عندهم بل واقع قال المحقق التفتازاني[١] في شرح
العقائد النسفية الاولى بان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفة وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها
بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها وهو ذات الله تعالى ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به
غير منفصل عنه وليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول عليها بالقدم
لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته ولصعوبة هذا المقام ذهبت الفلاسفة والمعتزلة الى نفي صفات الله تعالى والكرامية الى نفي
قدمها انتهى فهذا صريح في استكمال الواجب بالصفات الزائدة الازلية ولا باس فيه لكن ينبغي السكوت عن اطلاق الاحتياج والاستكمال على الواجب
والفلاسفة لما رأوا ان استكمال الواجب بالممكن مطلقا نقص اضطروا الى القول بعينية الصفات له ونفي زيادتها عليها ولم يعلموا ان الصفة مطلقا
تقتضي زيادتها على الموصوف ويمكن ان يقال ليس غرض الفاضل المحشي من هذا التفسير تجويز الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة
به تعالى وانما فسره بهذا بناء على انه على تقدير كون علم الواجب حضوريا انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتباين في الوجود وهو الممكنات
وبالجملة هذا التفسير بيان للواقع لا احتراز قوله يستدعي العينية مع المعلوم اما عينية ذاتية واعتبارية كليهما كما هو مذهب المحشي المحقق واما عينية
ذاتية فقط مع التغاير الاعتباري كما ذكره المحقق الطوسي[٢] في شرح الاشارات وايا ما كان لصدق المعلوم والعلم في العلم الحضوري يكون واحدا
ولما كان علم الواجب بما سوى ذاته من الاشياء حضوريا يلزم ان يكون علمه عين الاشياء فيلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات وههنا مخلص
سلك عليه احسن المحققين[٣] وهو ان المعلوم بالذات في علم الواجب بذاته كان او بغيره انما هو ذاته فلا يلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات
ولا الاستحالتان الاخريان حيث قال في حواشيه لك ان تقول ان العلم الحضوري للباري سواء كان بالنظر الى ذاته او بالنظر الى
ذات الممكن عين ذاته وتحقيقه ان الباري بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء لديه كلها فالذات هي المعلومة حقيقة وبالذات والممكنات
كلها بالعرض كما ان الوجود بالذات للواجب حقيقة وللممكنات بالعرض كذلك المعلوم بالذات ذاته تعالى والممكنات معلومة بواسطتها او
في العروض فالممكنات كما انها موجودات بالعرض ويخالف حكم وجودها بحكم وجود الباري كذلك الممكنات معلومة بالعرض ويخالف حكم
علمها بحكم علم الباري اذا تقرر هذا فنقول ان علم الواجب علم حضوري مطلقا سواء كان بالنظر الى الذات او بالنظر الى الممكن ومعلومه بالذات
ذاته دون غيره بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة بسبب حضورها عنده نعم لا يستكمل الواجب بغيره بل هو مستكمل بذاته ولا شناعة فيه ولا زيادة
صفة العلم فان الذات هي الحاضرة عنده وهي منشأ الانكشاف ولا يلزم عدم علمه قبل وجود المعلوم فان صفة العلم انما تنتفي بانتفاء المعلوم
بالذات دون العرض ولا تفرقة في هذا التحقيق بين العلم بمعنى الحاضر بالذات وبين العلم بمعنى منشأ الانكشاف كما فرق المحشي في تحقيقه
وجعل الحضوري بمعناه الاول دون الثاني بل كلاهما حضوري ولا يغاير كل واحد منهما لذاته تعالى انتهى كلامه واعترض عليه زبدة المحققين[٤]
في حواشيه بوجهين الاول انه لا يصلح توجيها لمذهب القائلين بحضورية علم الواجب بالممكنات كصاحب الاشراق وغيره فانهم صرحوا ان علمه بمعلولاته

[١] اى مولانا سعد الدين التفتازاني رح ١٢ منه مدظله

[٢] اى مولانا نصير الدين الطوسي رح ١٢ منه مدظله

[٣] اى مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مدظله

[٤] اى مولانا ولي الله رح ١٢ منه مدظله

عين معقولاته محال الايجاد وهلا اقبله والثاني ان ذات الواجب مقدمة على الممكنات على تقدير القدم تقدما ذاتيا فليس في مرتبة ذاته شيء من الاشياء
وعلى تقدير الحدوث الزماني تقدما خارجيا فليس في مرتبة ذاته شيء في الخارج والواقع فلما كان مبدأ الانكشاف نفس ذاته فهو في حد ذاته عالم
بجميع الاشياء فيلزم معلومية الشيء وتعلق العلم به قبل وجوده وظاهر ان انكشاف الشيء وتعلق العلم قبل وجوده في الواقع باطل على تقدير
كون العلم حضوريا **اقول** وبالله التوفيق القائلون بكون علم الواجب بالممكنات حضوريا افترقوا فمنهم من انكر العلم الفعلي وزعم ان العلم الحضوري
عين الممكنات واليه ذهب صاحب الاشراق ومنهم من قال ان ذات الواجب مع وحدته مرآة لجميع الاشياء من الازل الى الابد واليه ذهب المتأخرون
وقد عرفت ان مذهب صاحب الاشراق في هذا الباب خال عن التحصيل لا يقبله العقل السليم فضلا عن صاحب الاشراق اذا عرفت هذا فنقول توجيه
ذلك المحقق مبني على مذهب المتأخرين المقبول عند المحققين فلا قدح لو لم يصلح تحقيقه توجيها لمذهب صاحب الاشراق فاندفع الايراد الاول واما الايراد
الثاني فهو مشترك الورود عليه وعلى مذهب المتأخرين المذكور فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان الممكنات وان كانت معدومة في حد ذات الواجب عن
الواقع لكنها منطوية الوجود في وجود الواجب وذاته الواحدة كالصورة المتعلقة باشياء كثيرة مبدأ الانكشاف جميع الاشياء كما سيأتي
تحقيقه فلا مضايقة في تعلق علم الواجب بالاشياء قبل وجودها بهذا النمط وبعض الناظرين زاد نغمة في الطنبور فاورد على ذلك المحقق اولا بالايراد
الاول المذكور سابقا وقد عرفت جوابه وثانيا بانه لا خفاء في ان ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب كما صرح به هذا القائل ايضا في بعض كتبه
فلا يلزم بحضور ذاته عنده ذاته انكشاف الاشياء كلها لديه فلا يكون الممكنات معلومة اصلا لا بالذات ولا بالعرض انتهى ولعله لم ينظر شرح السلم
لذلك المحقق فانه قد اجاب عنه بان ذات الواجب مع تباين الممكنات لها منشأ الانكشاف لارتباط خاص بين الذات والممكنات فلا جرم يكفي حضور
عنده ذاته للانكشاف ويكون الممكنات معلومة بالعرض وذاته تعالى معلومة بالذات علما بالذات فاستقم ولا تزل **قوله** بحدوث الزمان والزمانيات
هذا اقتدار بالسيد المحقق فانه قال في المنهية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي كما هو مذهب المحققين القائلين
بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه من ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم لان المعدوم الزماني حاضر عندهم
في زمانه وغائب في زمان آخر فليس معدوما محضا فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضعه وفي زمانه وحاضر عنده تعالى
وان كان غائبا عنه انتهت وتوضيحه ان الاستحالة عدم علم الباري تعالى قبل وجود المعلوم انما تلزم على تقدير حدوث الزمان والزمانيات
فانه على هذا يكون الاشياء الحادثة زمانا قبل وجوداتها معدومة محضة فلو كان علمه تعالى بها حضوريا والعلم والمعلوم متحدان فيه يلزم عدم علمه
قبل وجود الممكنات قطعا لانعدام المعلومات عن الواقع واما على القول بقدم العالم كما هو مذهب الحكماء فلا يلزم هذه الاستحالة فان العالم ح
لا يكون مسبوقا بالعدم صريح في الواقع بل هو موجود معه تعالى فلا قبلية له على شيء من اجزائه وما يرى من التقدم والتأخر في اجزاء الزمان والزمانيات
فانما هو باضافة بعضها الى بعض واما بالقياس الى الواجب المتعالي عن شوب الزمان فكل الاشياء حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا لا قبلية هناك
ولا بعدية فهو يعلمها بذواتها في كل جزء من اجزاء الزمان فلا يلزم عدم علم الواجب اصلا ويرد عليه ما اورده بحر العلوم[له] من ان الايراد غير ساقط
على هذا الرأي ايضا لان علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حضور الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة
فيكون العلم انفعاليا وقد يجاب عنه بان مراد السيد المحقق من القبلية القبلية الانفكاكية في الخارج ونفى القبلية بحسب مرتبة العقل فتخلف
علم الواجب عنه حين قدم الزمان باعتبار لحاظ العقل في المرتبة المتقدمة لا يضر وهو مردود بما ذكره ابي واستاذي[له] سراج المحققين في كشف المكتوم
على حاشية بحر العلوم بان المرتبة المتقدمة على حضور هذه الموجودات من المراتب الواقعية وان لم تكن القبلية في الخارج فخلوه تعالى عن العلم بها فيها

له اي مولانا عبد العلي رح منه مد ظله

له اي مولانا الحاج محمد عبد الحليم ... مد ظله

يستلزم المجهل في ذاته وهو كما ترى قوله واستكماله بالغير هذه استحالة ثانية على تقدير كون علم الواجب بالممكنات حضوريا تقريره انه لو كان علم الواجب بالممكنات حضوريا بان يكون الممكنات بانفسها مناشي للانكشاف له تعالى للزم استكمال الواجب بالغير وهو الممكن لانه قد سبق ان العلم كمال وهو على هذا التقدير عين الممكن وهو غير الواجب فيلزم استكماله بالغير قوله وزيادة صفة العلم عليه هذه استحالة ثالثة واردة على التقدير المذكور تحريره انه لو كان علم الواجب بغيره حضوريا لزم زيادة العلم عليه لان العلم ح يكون عين الممكنات وهي زائدة عليه تعالى مغايرة له قوله لما دم لاساس ما مهدناه فالاستحالة الاولى تهدم التمهيد الاول من ان النظام العجيب يشهد بان موجده عالم اولاثم اوجده والاستحالتان الاخريان تهدمان لاساس التمهيد الثاني واما التمهيد الثالث فليس تمهيدا مستقلا بل هو موقوف عليه للاستحالة الثانية والذي يظهر لي هو ان الاحسن في تقرير الاستحالة الثانية ان يقال لو كان علمه بالممكنات حضوريا وعين الممكنات فلا يخلو اما ان يستكمل ذات الواجب به ام لا على الاول يبطل التمهيد الثاني وعلى الثاني يبطل التمهيد الثالث قوله فتدبر افادابي واستاذي[1] سراج المحققين نور الله مرقده لعله اشارة الى ما اورده بحر العلوم من ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير امر واحد لان الزيادة انما استحالت للزوم الاستكمال بالغير والافتقار والا فاي استحالة فيهما فتدبر انتهى واجيب بان السيد المحقق انما عدهما ايرادين بناء على ان الاستكمال بالغير يستحيل في جنابه للزوم الاحتياج الى الغير وهو نقصان والزيادة تستحيل في جنابه لكونه خلاف ما ثبت عندهم من عينية الصفات له تعالى واليه اشار رحمه الله تعالى بقوله فتدبر قوله حاصله آه محصوله ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه بدانستن وهو موقوف على تحقق المنتسبين والثاني مبدأ الانكشاف كالصورة العلمية وغيره والثالث الحاضر عند المدرك والاول خارج عن المبحث لعدم كونه كمالا انما الكمال هو الثاني والثالث فالمعترض زعم انهما متحدان في الواجب كما انهما متحدان في الممكن فاورد عليه ما اورد من الاستحالات المذكورة وليس كذلك فان المعنى الثاني عين الواجب والثالث عين المعلوم وهو الممكن فالحاضر عند الواجب وان كان هو الممكن لكنه ليس علما ومبدأ الانكشاف له حتى يلزم الاستكمال بالغير وغيره بل مبدأ الانكشاف هناك انما هو الذات الواجبة الواحدة فاندفع الاشكال بحذافيره وقال بعض الناظرين معترضا على الفاضل المحشي ان هذا الكلام يدل دلالة صريحة على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بكون علم الواجب حضوريا مع ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات العلم الفعلي المقدم على الايجاد وكونه عينا للواجب والقائلون بكون علم الواجب حضوريا كصاحب الاشراق ومن تبعه ينكرون العلم الفعلي المقدم على الايجاد ويقولون سبق العلم على الايجاد غير ضروري فكيف يكون التحقيق الذي ذكره الشارح جوابا من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب على ما تحقق عنده انتهى واقول اختلف الناظرون في ان العلم الفعلي الواجبي المقدم على الايجاد الذي هو عين الواجب عند المحققين من المتاخرين ومنهم المحشي المحقق هل هو حضوري او واسطة بين الحصولي والحضوري فمنهم من قال بانه واسطة بينهما زعما منه انهم قد صرحوا ان العلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وفي الحضوري متحدان من كل وجه وهذا العلم ليس فيه اتحاد بين العلم الذي هو الواجب وبين المعلوم الذي هو ذات الممكن اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا عند المحققين[2] فكيف يقال انه عين احدهما وح فالتقسيم الضابط ان يقال العلم اما حضوري ان كان حضور ذات المعلوم كافيا للانكشاف او حصولي ان كان لحصول الصورة عنده او ذاتي ان كان عين ذات العالم واليه يشير كلام المحشي المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية من ان العلم الاجمالي مبدأ للعلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم التحقيقي وصفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلي فهو العلم الحضوري بالموجودات الخارجية وبالصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى ملخصا فانه يدل على ان العلم الاجمالي الذي هو عين الذات ليس بحضوري ولا حصولي والذي يظهر لي بالنظر الدقيق ان القول بان العلم الاجمالي الفعلي حضوري ايضا هو التحقيق وهو المطابق لكلامهم بالنظر الدقيق فانهم يعرفون

[1] اي مولانا الحافظ محمد عبد الحليم رح ۱۲

[2] احتراز عن مذهب جرفوريوس فانه قائل بالاتحاد الحقيقي وعن مذهب الصوفية القائلين بالتغاير الاعتباري بينهما ۱۲

واستكماله بالغير
المعلوم الذي
وهو عين الممكنات
السابقين
نعم وزيادة
صفة العلم
ان زيادة
منه
من الاشتباه
اذ العلم مطلق
ثلثة معان
اضافي

الحضوري بما يكون عين الصورة الخارجية وهذا صادق على العلم الاجمالي ويؤيده تقسيم العلم الى الحضوري والحصولي فحسب ودعوى انحصاره
فيهما ويشهده كلام السيد المحقق والفاضل المحشي في بحث البعدية حيث لم يخرجا من التجدد الا الحضوري والحصولي الحادث او الحضوري
والحصولي المطلق على اختلاف الرائين ولم يلتفتا الى اخراج علم الواجب فلو كان علم الواجب الاجمالي واسطة بينهما لكان يجب عليهما
اخراجه ايضا لا يقال لعلهما انما تركاه احالة على الفطرة الوقادة لانا نقول الاعتماد على الفطرة في امثال هذه المباحث مما لا ينبغي ان يرتكبه
العقلاء وقد تقرر في مقره ان السكوت في معرض البيان بيان فان اختلج في صدرك انه لو كان علم الواجب الاجمالي حضوريا لما صح
قولهم العلم والمعلوم متحدان في الحضوري من كل وجه لتغاير الواجب والممكن فازحه بما ذكره احسن المحققين[1] بان مرادهم من المعلوم في قولهم
العلم والمعلوم متحدان بالذات ليس الا المعلوم بالذات اذ لا اتحاد بين العلم والمعلوم بالعرض في شيء من الصور والمعلوم بالذات في علم الواجب هو نفس ذاته
من حيث هي هي فالعلم والمعلوم بالذات متحدان كما هو شان الحضوري ولو سلمنا ان العلم والمعلوم فيه ليسا بمتحدين فنقول الحضوري على قسمين احدهما
ما يكون بحضور المعلوم عند العالم وهو بهذا المعنى متعارف بينهم لكن فتدبر وهو المراد في قولهم العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات بالاعتبار وثانيهما ما يكون المعلوم حاضرا
عند العالم من حيث كونه منطويا فيه ومعلولا له وهو العلم الاجمالي الفعلي فان الممكنات قبل وجودها وان لم تكن موجودة حاضرة عنده تعالى
الا انها منطوية الوجود في ذاته فيكفي هذا القدر من الحضور للعلم الحضوري وبالجملة فالحكم باتحاد العلم والمعلوم انما هو في الحضوري الاول واما
في الحضوري بالمعنى الثاني فلا وجه لتقسيم الحضوري ان يقال الحضور فيه اما ان يكون بالعينية كعلم النفس بنفسها واما ان يكون بالانضمام
الانضمامي كعلم النفس بصفاتها الانضمامية واما ان يكون بالانطواء الشمولي كعلم الواجب بالممكنات قبل وجودها فظهر من هذا التفصيل
ان مذهب كون علم الواجب بالممكنات حضوريا ليس مختصا بصاحب الاشراق القائل بانتفاء العلم الفعلي بل هو يشمل المذهبين احدهما
مذهب صاحب الاشراق وثانيهما مذهب المتاخرين من الحكماء المشائين وعلم الواجب بالممكنات عند كل من الفريقين حضوري
والفرق بينهما ان صاحب الاشراق ناف للعلم الفعلي المقدم على الايجاد فعنده علم الواجب بالممكنات عينها وهي حاضرة عنده تعالى
بعد وجودها والمشاؤن قائلون بالعلم الاجمالي المقدم فالعلم عندهم نفس ذات الواجب لا عين الممكنات اذا عرفت هذا كله فاعلم ان ايراد
السيد المحقق بقوله لا يخفى آه ليس مبنيا على مذهب صاحب الاشراق كما زعمه هذا الناظر حتى يقال ان قوله والتحقيق تحقيق من عند نفسه
وليس جوابا للايراد المذكور لئلا يلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله بناء على ان صاحب الاشراق ليس قائلا بالعلم الفعلي وهذا التحقيق
مبني على العلم الفعلي بل هو مبني على مذهب الجمهور من ان علم الواجب علم اجمالي قبل وجود الممكنات وحاصله على ما مر انه لو كان
علم الواجب بغيره حضوريا للزم استكماله بالغير وهو الممكن لكونه علما له آه وحاصل الجواب ان ههنا اشتباها بين العلم بمعنى مبدأ
الانكشاف وبين العلم بمعنى الحاضر عند المدرك فهما وان كانا حضوريين متحدين وجودا في الممكنات لكنهما مختلفان في الواجب فمبدأ
الانكشاف هو ذاته وهو العلم حقيقة وكمال له والحاضر عند المدرك هو الممكن والعلم ههنا انما هو المعنى الاول لا الثاني حتى يلزم ما لزم ومن هنا
ظهر ان ما ذكره المورد ههنا في غاية الوهن والسخافة وما ذكره الفاضل المحشي في غاية الجودة واللطافة قوله الا بعد تحقق المنتسبين
قال ابي[2] نسبا واستاذي علما سراج المحققين نور الله مرقده منه يفهم ان العلم بهذا المعنى ليس عينا للعالم لانه يتحقق بعد تحقق المنتسبين
ومنهما العالم فكيف يكون عينه وكذا هو يتحقق بعد المعلوم اذ هو من المنتسبين فكيف يكون مقدما على المعلوم قوله لا يصح للعينية آه
اقول ذكر قبلا امرين احدهما انه لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين وثانيهما انه انتزاعي والاستكمال به انما هو انتزاعي والاول

[1] اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مد ظله

الا بعد تحقق المنتسبين والاستكمال به ...

[2] اي مولانا الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله جنة النعيم ١٢ منه مد ظله

يصلح دليلا لعدم عينيته مع المعلوم وعدم عينيته مع العالم كليهما واما الثاني فلا يصلح دليلا الا للشاني كما لا يخفى **قوله** فاذ عاد لفظه

اى العلم بهذا المعنى المصدري والضمير المجرور في به وعينيته ايضا راجعان اليه **قوله** لا ينبغي لاحد هذا الخ من لا يجوز ونحوه فلذلك اختار هذا على ذلك

**قوله** واما الاخيران اى العلم بمعنى ما به الانكشاف والعلم بمعنى الحاضر عند المدرك **قوله** وان كان الواو وصلية **قوله** حضوريا قال بعض الناظرين

صرح آنفا بان العلم الحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك وقد نص عليه الشارح في مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم

الذي هو مغاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حواشي شرح التهذيب كالنص على كون العلم بالمعنى الثالث حضوريا واخراج الثاني

من الحصولي والحضوري انتهى **اقول** قد عرفت محققا ان العلم الاجمالي ايضا حضوري فلا غبار على قول الفاضل المحشي وان كان كل منهما حضوريا

واما قوله وقد صرح آنفا الخ وحاصله انه قد صرح المحشي في تقرير الاعتراض ان العلم الحضوري عبارة عن الحاضر عند المدرك فكيف يكون العلم الاجمالي

حضوريا اذ ليس فيه حضور عند المدرك فغير وارد بوجهين الاول انه انما فسر الحضوري بما فسر في تقرير الاعتراض لكونه مبنيا عليه بسبب وقوع

الاشتباه لا لانه لا حضوري سواه والثاني ان المراد بالحضور في ذلك الكلام اعم من ان يكون بنفسه او بانطوائه في غيره فلا منافاة بين كلاميه

فتامل واما قوله مع ان الخ وحاصله ان القول بكون العلم بمعنى ما به الانكشاف كالعلم الاجمالي ايضا حضوريا كما صدر عن المحشي مخالف لما اشار

اليه الشارح في مواضع من حواشيه المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية وغيرها من كون العلم بالمعنى الثالث فقط حضوريا فمدفوع بان تخصيص

المحشي المحقق المعنى الثالث بكونه حضوريا في حواشيه المذكورة ليس للتخصيص بل للتوضيح ودفع الابهام سلمنا انه للتخصيص لكنا نقول ليس الغرض

منه انتفاء الحضورية عن الاجمالي في الواقع بل انما وقع التخصيص تفهيما للعوام فانهم لا يفهمون من العلم الا الحصولي والحضوري المتعارف

ولا تصل عقولهم الى العلم الفعلي فاحفظ ولا تزلت كما زلت اقدام الاعلام واجعل هذه المباحث في مسالك نظائرها المذكورة في هذه الحواشي

فانها مختصة بي لا تجدها من غيري وذلك من فضل العليم العلام **قوله** متحققا فيه اى موجودا في الواجب تعالى **قوله** هو الثاني اى مبدأ الانكشاف

فذاته تعالى بنفسها مبدأ الانكشاف تمام العالم **قوله** هو الثالث اى الحاضر عند المدرك فان الحاضر عنده ليس الا الممكن **قوله** وهما وان كانا

متحدين في الممكنات لان كل ما هو حاضر عند المدرك فهو مبدأ الانكشاف لا غير ولهذا لم يحتج النفس في علم ذاتها وصفاتها الانضمامية الى

تحصيل صورة اخرى لكونها حاضرة عندها قال ابن مسكويه في كتاب تهذيب الاخلاق ثم اذا علم النفس انها قد ادركت معقولاتها فليس تعلم هذا العلم

من علم آخر فانها لو علمت هذا العلم من علم آخر لاحتاجت في ذلك العلم ايضا الى آخر وهذا يمر بلا نهاية فاذن علمها بانها علمت ليس ماخوذ

من علم آخر البتة بل هو من ذاتها وجوهرها اعني العقل وليست تحتاج في ادراك ذاتها الى شيء آخر غير ذاتها ولهذا قيل العاقل والعقل والمعقول

شيء واحد لا غيرية فيه انتهى **قوله** فهما متغايران في الواجب فالحاضر انما هو الممكن ومنشأ الانكشاف انما هو ذاته **قوله** فعينية احدهما وهو الحاضر عند

المدرك **قوله** لا يستوجب عينية الآخر وهو مبدأ الانكشاف الذي هو كمال له حتى تلزم الاستحالات المذكورة **قوله** فافهم اشارة الى المباحث

التي ذكرناها **قوله** اذ كل ما يصدق عليه الخ حاصله ان كل ما يكون مصداقا للحاضر عند المدرك حضورا ذاتيا اى بلا واسطة في الممكنات فهو

لا محالة يكون منشأ الانكشاف سواء كان منشأ الانكشاف نفسه عند مدركه كالنفس الحاضرة عند ذاته او غيره كالصورة العلمية الحاضرة عند النفس

فانها منشأ الانكشاف ما هي صورة له **قوله** بالذات **اقول** الظاهر انه متعلق بالحاضر واحترز به عن المعلوم بالعرض الموجود في الخارج فان حضوره

بالعرض بواسطة في العروض ويمكن ان يتعلق بالمدرك ويحترز به عن الآلات الجسدانية فانها ايضا قد تسمى مدركة لكن لا بالذات بل بالعرض

مثل **قوله** كالصورة العلمية والحالة الادراكية **اقول** مبدأ الانكشاف حقيقة عند السيد المحقق ليس الا الحالة الادراكية لا الصورة العلمية وعنده

اشارة الى ما في الوجه الثاني من عدم لزوم الاستحالات الثلث المذكورة سابقا فان الاول هو ... حافظ ... عفي عنه

ابن مسكويه بضم الميم وسكون السين وفتح الكاف والواو وسكون الياء ... هو الحكيم علي بن يعقوب مسكويه الخازن الرازي ...

غيره الامر بالعكس فالاولى ايراد او مكان الواو ليكون كل منهما مثالا لما ينكشف به شيء على حدة على مذهب **قوله**
من الصفات النفسانية الانضمامية قال في المنهية الصفات النفسانية هي ان تكون منشأ انتزاعها نفس ذات الموصوف
وهي واجبة الثبوت للنفس هذا مقرر عندهم انتهت واعترض عليه بعض الناظرين بان الحالة الادراكية وكذا الصورة العلمية ليست
صفة انتزاعية بل انضمامية فيلزم على تفسير المحشي ان لا تكون من الصفات النفسانية ولو سلمنا انها انتزاعية فنقول انها
ليست منتزعة عن نفس ذات الموصوف والا يلزم بطلان العقل الهيولاني وعدم طريان الذهول والنسيان على علم النفس فاقول
ليس المراد بالانتزاع ههنا معناه المتعارف المقابل للانضمام بل المعنى الاعم فانه قد يستعمل الانتزاع للمعنى العام ايضا ويشهده
توصيف الصفات النفسانية بالانضمامية فاندفع الايراد الاول ومعنى كونها ماخوذة من نفس ذات الموصوف اخذها منه من حيث
انه موصوف بها فان الحيثيات معتبرة في التعريفات وان لم تذكر فاندفع الايراد الثاني **قوله** بخلاف الواجب الخ يريد به
دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان تقييد المحشي المحقق بالممكنات في قوله واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات مما لا وجه له فانهما
متحدان في الواجب ايضا في علمه بذاته وحاصل الدفع انه ليس المراد بالعينية ههنا العينية في الجملة بل العينية الكلية وما هي
الا في علم الممكنات فان في علم الواجب وان كانا يتحدان في بعض المواضع لكنهما ليسا بمتحدين مطلقا فان من الحاضر عنده الممكنات
وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها **قوله** فان من الحاضر عنده الممكنات آه اورد عليه بعض الناظرين بوجهين الاول
ان المحشي قد اعترف آنفا بان العلم بمعنى الحاضر عند المدرك حضوري ومتحقق في الواجب وعين المعلوم حيث قال واما الاخير آه
واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بكون الممكنات الحاضرة ليست
منشأ الانكشاف والثاني ان هذا القول مناف لما قال الشارح في الحاشية المنهية ان العلم التفصيلي للواجب عين ما وجد في الخارج
اقول المراد من عدم كونها منشأ للانكشاف مع حضورها عدم كونها منشأ في العلم الاجمالي فان منشأ الانكشاف فيه هو ذاته تعالى
فلا ينافي هذا القول قوله السابق ولا قول المحشي المحقق فان مقتضاهما ليس الا كون الممكنات مناشي للانكشاف في العلم التفصيلي فان قلت العلم
الاجمالي عبارة عن الفعلي المتقدم على وجود الممكنات فلا حضور لها هناك حتى يقال انها منشأ للانكشاف او ليست كذلك قلت الحضور الاطلاقي
موجود هناك فيكفي هذا القدر للتمثيل واخراج مادة الافتراق ولو بني الكلام على مذهب صاحب حكمة الاشراق لكفى ايضا فان الممكنات عنده
تكون حاضرة عند الواجب ومنشأ الانكشاف انما هو الاضافة النورية بينه وبينها كما سيأتي تحقيقه **قوله** كما في علمه تعالى بذاته فان الحاضر عند المدرك
فيه انما هو ذاته وهي منشأ الانكشاف ايضا وكذلك علمه التفصيلي بالممكنات فان الممكنات بنفسها حاضرة عنده تعالى وهي بنفسها منشأ
الانكشاف ايضا كما يفصح عنه عبارة السيد المحقق في تصانيفه **قوله** كما ظن الظان هو المعترض **قال** واما الثالث الخ يعني المعنى
الثالث من المعاني الثلاثة المذكورة وهو الحاضر عند المدرك عين المعلوم بالذات في العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها وصفاتها
الانضمامية فان الحاضر عند المدرك هو النفس وصفاتها وهي المناشي للانكشاف وفي العلم الحصولي يكون غيره بالاعتبار
فان علم زيد الذي هو الصورة العلمية المكتنفة بالتشخصات الذهنية غير المعلوم بالذات الذي هو الماهية الكلية من حيث
هي هي غيرية اعتبارية وهذا الفرق بين الحصولي والحضوري انما هو على تحقيق السيد المحقق وغيره من ان العلم والمعلوم في الحضوري
متحدان من كل الوجوه وفي الحصولي متغايران اعتبارا واما على القول بالتغاير بين العلم الحضوري ومعلومه اعتبارا ايضا

من الصفات النفسانية الانضمامية
يعني علمه
منشأ الانكشاف
لنفسها ولغيرها
بخلاف الواجب
بحانه فان
من الحاضرة
عنده الممكنات
وليست
منشأ الانكشاف
لنفسها ولا
لغيرها
كما في علمه
تعالى
واحد في بعض
اليوكم كما هو
عند تعالى
عينيه
ح

فهما سواسيان في ان المعنى الثالث غير المعنى الثاني غيرية اعتبارية وسياتي تحقيق الحق في هذا الباب قوله واما الثاني الخ يعني المعنى الثاني من المعاني الثلثة المذكورة وهو منشأ الانكشاف قد يكون غير المعلوم فيه اي في العلم الحضوري كما يكون غيره في الحصولي كعلمه تعالى بغيره فان المعلوم هو الممكن والعلم هو الواجب وبينهما تغاير حقيقة وقد يكون عينه كعلمنا بانفسنا وفي العلم الحصولي يكون غيره البتة وهذا انما يستقيم اذا جعل معلوم علم الله تعالى هو الممكن واما اذا جعل معلومه بالذات هو نفس ذاته كما هو تحقيقه فلا يخرج مادة الافتراق كما لا يخفى ثم لا يخفى على من له ادنى مسكة ان كلام الفاضل المحشي ههنا صريح في ان علمه تعالى بغيره الاجمالي حضوري وهذا موافق لما حققناه سابقا فانظر الى من يسلك غير سبيل السداد ولا يفهم ما هو المراد قوله وما هو عين المعلوم الخ الحاصل ان المعاني الثلثة المذكورة وان كانت كلها متحققة في ذات الواجب لكن الاول منها خارج عن البحث ليس عين العلم ولا عين المعلوم اذ لا تحقق به كما له اصلا وما هو عين الواجب هو المعنى الثاني اي مبدأ الانكشاف فذاته بنفسها مبدأ الانكشاف من دون احتياج الى امر آخر فهو كالمرآة تنتقش فيها الصور الكثيرة لكنه فرق بينهما وهو ان المرآة تنطبع فيها اشباح المحسوسات وذاته العليا لا تنتقش فيها اصلا ولا يلزم الاحتياج اليها بل ذاته بذاتها كافية للانكشاف وما هو عين المعلوم هو المعنى الثالث اي الحاضر عند المدرك فان الحاضر عند المدرك ليس الا الممكنات هي المعلومة على ما هو المشهور فلا يلزم شيء من الاستحالات الثلث المذكورة من عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات واستكماله بالغير وكون العلم زائدا عليه فان لزومها انما كان بسبب وقوع الاشتباه فبارتفاعه ارتفع قوله دفع لاستبعاد العينية الخ يعني ان قول السيد المحقق وهو مبدأ الانكشاف لجميع الاشياء دفع لاستبعاد العينية اي عينية المعنى الثاني للعلم مع ذات الواجب فان العقل يستبعده ويقول كيف يكون ذاته الواحدة منشأ للانكشاف ولو كان كذلك للزم كون الاشياء معلومة قبل وجودها بوجود العلم وهو الذات مع ان المعلومية فرع الموجودية فان قلت قد يتصور النفس ما لا وجود له في الخارج كالعنقاء وكذا البناء يتصور صورة البناء اولا قبل وجود البناء فلو كانت المعلومية فرعا للموجودية لما تحقق هذا النحو من العلم قلت المعلومية تقتضي الوجود ولو في بعض الاذهان لا الوجود الخارجي بعينه فصورة ما لا وجود له في الخارج وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها موجودة في الاذهان العالية ولا اقل من ان تكون موجودة في علم الواجب فمن هناك تفاض تلك الصورة على النفس فيحصل لها العلم بها ولا كذلك علم الواجب بالممكنات المعدومة فانه ليس فوقه مبدأ يفاض منه ذلك العلم عليه فكيف يمكن علمه بالممكنات مع عدمها فان قلت الممكنات وان كانت معدومة في الواقع لكنها منطوية الوجود في ذات الواجب فهذا القدر من الانطواء يكفي لعلمه كما حققه السيد المحقق في تصنيفاته وشيد اركانه احسن المحققين[1] في تاليفاته قلت فحينئذ يستفسر عن معنى الانطواء فان اريد به كون الواجب علة فذلك لا يكفي لكونه عالما وان اختير ان للممكنات نحوا آخر من الوجود شبيه الوجود الذهني في ذات الواجب فيرجع ذلك القول الى القول بارتسام الصور في ذاته تعالى وهو باطل بوجوه سياتي ذكرها وان اريد به ما هو مذهب الصوفية كما يشهد له كلام السيد المحقق في حواشيه المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية من انه ليس في عالم الكون الا ذات واحدة مسماة بواجب الوجود وهي تتطور بتطورات مختلفة فالمتعين بكل تعين هو الممكن والمعرى عن كل التعين هو الواجب فعلمه تعالى بما ينطوي في علمه بذاته اذ ذاته ليست مغايرة لها بالذات بل بالاعتبار فحينئذ يخرج الكلام عما نحن فيه لان الكلام ههنا مع الحكماء القائلين بالعلم الاجمالي وعندهم ذات الواجب مغايرة لذوات الممكنات حقيقة فكيف تكون منشأ للانكشاف العلمي وبالجملة فالاستبعاد باق بعد ومن ههنا ظهر ان ما ذكره السيد المحقق لدفعه بقوله فهو كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء الخ لا يكفي لدفعه قوله لكن يرد عليه الخ هذان الايرادان ماخوذان من كلام كمال[2] المدققين في العروة الوثقى حيث قال فيها القول بان العلم عين الواجب

[1] اي مولانا محمد حسن رح منه مدظله

[2] اي مولانا كمال الملة رحمه الله منه مدظله

باطل بوجهين الاول ان كون ذات الواجب مبدأ لانكشاف الممكنات بدون حضور صورها او حضور ذواتها مع تباين الحقيقة غير معقول فالقياس
بانكشاف المرسومات بالرسوم المعروضات مع تباين مفهومها فاسد لان العلم بالحقيقة ليس الا العلم بكنه الشيء والعلم بالعوارض ليس كذلك
مع ان العلم ههنا على وفاق الاتحاد فكما ان الاتحاد بالعرض كذلك العلم بالعرض على ان الاتحاد بالعرض ايضا مفقود فان حقيقته تعالى مباينة معها
من كل الوجوه فكيف القياس وما قيل ان وجود الواجب نفس وجود الممكنات فيرجع جهة وجود الممكن اليه تعالى فبالنظر الى هذه الجهة صار علما
ومبدأ للانكشاف تعسف فان القول باتحاد ذاته تعالى مع وجود الممكن مع ما فيه من المفاسد لا يؤدي الى طائل كيف ووجود الممكن
مباين له من كل وجه لاتحاده معه تعالى وامتناع انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر الوجه الثاني سلمنا جواز انكشاف احد المتباينين
بحضور الآخر لكن انكشاف سائر الممكنات لا الى نهاية من المجردات والماديات والاعراض والجواهر المتباينة بحضور حقيقة واحدة بسيطة
مستحيل عند العقل ويلزم عدم امتياز المعلومات عند العالم فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم لم يكن بين المعلومين فرق عنده لان العقل
ينقبض عن الحكم بالتمايز بين المعلومين حين فقدان نفس المعلوم عن المدرك وهذا كما ان العلم اذا كان بحصول صورة فالحاصل عند العلم بهذا غير
الحاصل عند العلم بذلك وان كان عبارة عن الازالة يكون الزائل بهذا غير الزائل بذلك والا لم يكن فرق بين المعلومين فكما ان العلم
بالشيئين يساوق تمايزهما عند العالم بداهة كذلك يقتضي ان يكون وجه التمايز عنده لاحدهما غير وجه التمايز للآخر الا ترى ان المعنى
الواحد البسيط لا يتصور ان يكون مميزا بين الامرين ولما كان ذات الواجب بسيطة محضة كيف يحصل بنفس ذاته البسيطة الواحدة
تمايز الاشياء بلا حضور وجه الامتياز ولعله ضروري عند الناظر وان لم يفحم المناظر انتهى كلامه ملخصا **قوله** ان كون ذات الواجب آه
حاصله ان ذات الواجب مباينة لذوات الممكنات تباينا كليا فكيف تكون مبدأ الانكشاف لها اذ المباين لا يكشف المباين والسر فيه
ان مدار الانكشاف على وجود مناسبة تامة بين الكاشف والمكشوف بها يحصل الكشف وهو لا يتصور في المتباينين فان قلت يجوز ان يكون
بين ذات الواجب وجميع الممكنات مع عدمها خصوصية خاصة تنكشف بها عنده قلت هذا مجرد تجويز لا يمكن ان يثبت بدليل يفحم المناظر
فكيف يسلمه الوجدان السليم والفهم المستقيم والقول بان بين الواجب والممكنات اتحادا ذاتيا وتغايرا اعتباريا كما ذهبت اليه الصوفية به
ينكشف الممكنات لديه خروج عن البحث لان الكلام كان على مذهب الحكماء القائلين بالاجمالي وهم لا يقولون بالاتحاد بين الواجب
والممكن على ان اثباته ايضا مشكل على قوانين الاستدلال والتحقيق ان العقول قد تحيرت في علم الواجب تحيرا عظيما ولم يات احد منهم
لا الحكماء ولا المتكلمون بما يشفي العليل كما ستعرف في بحث العلم فحق ان يقال يا رب ما عرفناك حق معرفتك فسبحان من تحيرت
العقول عن ادراك حقيقته وتحيرت النفوس في تعيين مبادي فهمه **قوله** انكشافا حقيقيا اي بحيث ينكشف كل شيء حق الانكشاف
**قوله** مع تباين الحقيقة اي بلا حصول وحضور لفرض عدم الممكنات **قوله** وعلى التسليم اي سلمنا ان ذاته تعالى مبدأ لانكشاف الممكنات
مع ثبوت التباين **قوله** فينقبض اي العقل السليم والحاصل ان كون الذات الواحدة مبدأ لانكشاف الامور الغير المتناهية الموقوف
على تمايز بعضها عن بعض عند العالم مما لا يقبله العقل السليم ولم يقم عليه دليل واف بعد فلم يبق الا مجرد الاذعان بخلوص الجنان
الذي هو اصل الايمان **قوله** والقول آه القائل الفاضل احمد علي السنديلي في حواشيه المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية
التهذيب الجلالية وهو الذي اختاره احسن المحققين عليه في تصانيفه وخلاصة كلامه في شرح السلم وحواشي الحاشية الزاهدية ان ذات الواجب
وان كانت متباينة لذوات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وبتلك الخصوصية تكون كاشفة لها كشفا تفصيليا

ولا استبعاد فی کون المباین کاشفا لمباین آخر لان مدار الانکشاف علی ثبوت علاقة خاصة بین الکاشف والمنکشف ووجود العلاقة
الخاصة بین الواجب وکل واحد من الممکنات مسلم عند الکل فیکون ذات الواجب کاشفة لها ولما ورد علیه بانه کیف یکون الذات
الواحدة البسیطة من کل وجه منشأ لانتزاع امور کثیرة مختلفة الآثار والاحکام التی هی الخصوصیات قال فی جوابه لا استبعاد فی ذلک
کما یشاهد فی الکرة فانها تکون منشأ لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والاقطاب والمحاور مع کونها متمایزة الآثار فکذلک یجوز ان یکون
ذات الواجب منشأ لانتزاع خصوصیات مختلفة متمایزة الاحکام وهی العلوم المتمایزة وهذا معنی قول السید الزاهد الواقع فی الحاشیة
المتعلقة بالحاشیة الجلالیة ویعینک علی فهم ذلک حال الاوصاف الانتزاعیة مع موصوفاتها یعنی ان الاوصاف الانتزاعیة
اذا لاحظنا حالها مع ملاحظة موصوفاتها فیجوز عند العقل ان یکون الامور الانتزاعیة الکثیرة منتزعة عن امر واحد بسیط فهذا المعنی
یعینک علی فهم ان یکون ذات واحدة بالنظر الی الجهات المختلفة منشأ لانکشاف اشیاء کثیرة ولو کانت غیر متناهیة انتهی کلامه وبعض الناظرین
لما تفحص تفحیص الایراد من غیر فهم المراد اورد علیه بوجهین الاول بانه لا یخلو اما ان تکون تلک الخصوصیات موجودة فی مرتبة الفعلی علی صفة التعدد
فلا یخلو اما ان تکون منضمة الی ذات الواجب فیرجع الی مذهب الشیخین من ارتسام صور الممکنات فی ذات الواجب او تکون منفصلة عنها فیرجع الی
ما ذهب الیه افلاطون او لا تکون تلک الخصوصیات موجودة فی مرتبة العلم الفعلی بصفة التعدد فلا دخل لتلک الخصوصیات فی الانکشاف والثانی
ان قیاسه انتزاع الخصوصیات عن الذات الاحدیة البسیطة علی انتزاع المناطق والمحاور والمراکز والدوائر الصغار من الکرة قیاس مع الفارق
اذ الکرة لیست بسیطة محضة بل هی منطویة علی اجزاء مقداریة واطراف وجوانب بخلاف الذات الحقة الاحدیة البسیطة من کل الوجوه
اقول اما الایراد الاول فقد تنبه علیه ذلک المحقق بنفسه ثم اجاب عنه حیث قال فی شرح السلم فان قلت لا یخلو اما ان یکون تلک الخصوصیات
انضمامیة فیرجع الی شق الانضمام او انتزاعیة فیرجع الی شق الانتزاع وقد ابطلنا الشقین فیما مر قلت نختار کونها انتزاعیة ولکن
لیس مناط الکشف علی هذه المفهومات الانتزاعیة بل علی منشئها وهو ذات واحدة بسیطة فیجوز ان یکون ذات واحدة منشأ
لانتزاع امور کثیرة انتهی فلعل هذا الناظر لم یر شرح السلم والا لم یورد علیه ما اورد علیه واما الایراد الثانی فجوابه انه لیس غرض ذلک المحقق
من ذکر حدیث الکرة قیاس الذات الحقة علی الکرة بل انما غرضه التنظیر فی الجملة فمعناه ان الکرة کما انها مع بساطتها بالنسبة الی الاشیاء
الاخر المتشکلة باشکال مختلفة منشأ لانتزاع الامور المتخالفة کذلک یمکن ان یکون ذات الواجب مع بساطتها الحقیقیة منشأ لانتزاع
الآثار المتباینة فالبساطة سواء کانت حقیقیة او اضافیة لا تمنع عن انتزاع الامور المتکثرة والعدل الشاهد لک علی ان غرضه التنظیر
فی الجملة هو قوله وهو معنی قول المحشی ویعینک آه فظهر ان الایرادین اللذین ذکرهما هذا الناظر لا ورود لهما علی کلام هذا المحقق نعم یرد علیه ما نبهناک علیه
مرارا من ان العقل یابی عن انکشاف المباین بالمباین وتجویز ان یکون للمباین خصوصیة خاصة بها ینکشف المباین للمباین تجویز صرف
لا یسکت المناظر وان افحم الناظر فان المناظر یقول یلزم منه احتیاج الواجب فی علمه الی تلک الارتباطات الانتزاعیة والتعلقات الاعتباریة
والحکماء یفرون عنه اشد الفرار حتی انهم قالوا بعینیة صفات الواجب هذا وان نظرت بالنظر الدقیق علمت ان المتکلمین ایضا لیسوا ببرئین
عن المناقشة فی هذا المقام فانهم قالوا بجری برهان التطبیق وغیره من براهین ابطال الغیر المتناهیة فی الامور الموجودة فی الخارج بصفة الاجتماع
مطلقا سواء کانت مجتمعة او متعاقبة مرتبة او غیر مرتبة فورد علیهم انه یلزم علی هذا ان یکون معلومات الله تعالی متناهیة والا انتقض
البرهان به واجاب عنه المحقق الدوانی[له] فی شرح العقائد العضدیة بانه یجوز ان یکون علمه تعالی واحدا بسیطا کما ذهب الیه المحققون فلا تعدد

٧٧

له ای مولانا جلال الدین الدوانی ١٢ منه مدظله

في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق وتوضيحه ان المحققين من المتكلمين قالوا ان علم الواجب بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذاته تعالى
لها تعلقات ازلية بالاشياء الكثيرة وان كانت معدومات في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة اعتبارا باعتبار التعلقات بالاشياء
فلا يجري برهان التطبيق لا من حيث ذاته لانه لا كثرة فيه ولا باعتبار تعلقاته لكونها انتزاعية غير موجودة في الخارج واورد عليه بانا لو سلمنا
ان علمه تعالى صفة بسيطة ذات تعلقات لكن يجري البرهان في تلك التعلقات الغير المتناهية واجيب عنه بان التعلقات وان كانت
غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد لكنها انتزاعية غير موجودة في الخارج فلا وجود لها بصفة اللاتناهي حتى يجري فيه البرهان فلا يخفى على
الفطن العارف ان هذا كله سخيف فانه قد تقرر في مقره ان الله تعالى يعلم في كل وقت وفي كل آن جميع الامور وان كانت غير متناهية علما تاما
لا اجمال فيه ولا ابهام بالفعل ولا بالقوة فيعلم الاعداد الغير المتناهية كلها ايضا في كل وقت ويعلم جميع الامور الغير المتناهية على التفصيل في
كل حين فيلزم وجود تلك التعلقات الغير المتناهية في كل آن فيجري برهان التطبيق بلا ريب في معلوماته تعالى ولهذا انتسب بعض السفهاء الى آ
ما لا ينبغي نسبته اليه من انه لا يعلم الامور الغير المتناهية وبالجملة ان الحكماء والمتكلمين وان كانوا قائلين باحاطة علمه تعالى بجميع الممكنات في كل وقت
بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة كما شهد به الشرع الشريف لكنهم عاجزون في بيان كيفية ذلك فهم كالحيارى في الصحارى لا يجدون مرشدا
ودليلا ولا يهتدون الى منازله سبيلا ولكن لا يقدح بذلك على المتكلمين فانهم يفوضون امثال هذه المواضع عند ظهور عجزهم الى الله تعالى قائلين
الله اعلم بحقائق الامور واليه ترجع الامور انما المستحق للتشنيع الشنيع طائفة الحكماء الزاعمة قطعية علم الحكمة المدعية انها من مسائلها الاولى
مثبتة بالحجج القاطعة فانظر بعين الانصاف ولا تمش طريق الاعتساف **قوله** كلام المعلم الثاني المراد به الحكيم ابو نصر الفارابي فان معلمي فن
الحكمة الحكيم العظيم ارسطو الملقب بالمعلم الاول ثم بعد ذلك نقلها المترجمون من اليونانية الى العربية وهذبها ورتبها ابو نصر الملقب بالمعلم
الثاني وعبارته هكذا فالاول يعقل ذاته وان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته عقل بوجه من وجوه الموجودات لان
سائر الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده انتهى **قوله** لان ذلك الارتباط الخ يعني ان منشأ اباء العقل انكشاف الممكنات
المتباينة لذات الواجب عنده تعالى بنفس ذاته انما هو التباين بينها وبينه وهو باق بعد لا يرتفع بالقول بهذه التعلقات والارتباطات
فالقول بها لا يفيد نفعا في دفع الايراد المذكور **قوله** ولذا لا يمكن ان يحصل به الخ توضيحه ان الارتباطات التي قال بها المجيب لتحصيل امتياز
الممكنات عنده تعالى لا يمكن بها امتياز الممكنات بعضها عن بعض فلا فائدة في القول بها وذلك لان امتياز الشيء بالشيء فرع امتياز
ذلك الشيء في نفسه اولا فحصول امتياز بعض الممكنات عن بعض بهذه الارتباطات موقوف على تميز هذه الارتباطات بعضها عن بعض
عند الواجب تعالى اولا والموقوف عليه لا يمكن ههنا فكذا الموقوف اما الملازمة فظاهرة واما عدم امكان الموقوف عليه فلان امتياز الارتباطات
بعضها عن بعض اما بنفس ذواتها او بنفس ذاته تعالى او بنفس ذات الممكن او بالارتباطات الأخر وكل منها باطل اما الاول فلان الانكشاف والتميز
متلازمان فما به الامتياز هو بعينه ما به الانكشاف فلو كانت الارتباطات متميزة بنفس ذواتها لزم انكشافها له تعالى بنفسها وهو خلاف
المفروض فانكم قد فرضتم ان انكشاف الاشياء ليس بنفسها بل بذات الواجب ولا قائل بالفصل حتى يقول ان انكشاف الممكنات بواسطة الارتباطات
وانكشاف الارتباطات بذواتها واما الثاني فهو اول الكلام لان الكلام ههنا ليس الا في استبعاد العقل انكشاف الاشياء بذاته تعالى فمن استبعد
انكشاف الممكنات بذاته تعالى يستبعد انكشاف الارتباطات بذاته ايضا واما الثالث فللزوم الدور لان انكشاف الممكنات وتمايزها يكون موقوفا
على هذه الارتباطات وانكشافها يكون هو موقوفا على انكشاف الممكنات فيلزم الدور واما الرابع فللزوم ان لا يحصل الامتياز اصلا

كما ينطبق به كلام المعلم الثاني في السياسات المدنية قوله نفعا لان تلك الارتباطات لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن ٧٨ ولذا لا يمكن ان يحصل به امتياز بعضها عن بعض عنده فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده وذلك الامتياز اما بنفس ذواتها علم الجواب ح

فلما بطلت هذه الشقوق ولا خامس لها علم انه لا يمكن امتيازات الارتباطات بعضها عن بعض له تعالى فكيف تكون منشأ لامتياز الممكنات بعضها عن بعض **قوله** فيلزم ان يكون انكشافها ايضا الخ يرد عليه بانه يجوز ان تكون تلك الارتباطات صادرة عنه بالايجاب لا بالاختيار فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات واجاب عنه بعض الناظرين بان تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالايجاب او بالاختيار لا ريب في كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا وانت تعلم انه مخالف لما تقرر عندهم من ان الاضطراريات لا تحتاج الى ان تعلم قبل حدوثها فالاولى في الجواب ان يقال النظر الدقيق يحكم بان الاضطرار نقص في ذاته تعالى فلا يتفوه بمثله ولو لم يكن الاضطرار نقصا في ذات الواجب لا يمكن ان يكون هناك واجبان يكون احدهما خالقا للعالم والآخر مضطرا الى التوافق فيبطل التوحيد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قوله** وهكذا الى غير النهاية بان يكون امتياز الارتباطات بعضها عن بعض بواسطة ارتباطات أخر بين الواجب وتلك الارتباطات وامتياز هذه الارتباطات فيما بينها بواسطة الارتباطات الأخر وهكذا فان وقف الكلام على حد يجري الشقوق المذكورة سابقا هناك والا فيلزم ان لا يحصل الامتياز اصلا **قوله** فلم يحصل الامتياز اصلا الخ فيلزم التسلسل لان التسلسل في الامور الانتزاعية ليس بمحال **قوله** اذا لم يتميز الخ قال سراج المحققين ابي واستاذي نور الله مرقده يعني ان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على امتياز ارتباطات أخر وامتيازها موقوف على امتياز ارتباطات أخر وهكذا وليس واحد من تلك السلسلة متميزا بالذات لان امتياز كل واحد منها موقوف على الآخر وما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض **قوله** والا لزم تحقق ما بالعرض الخ اي وان تميز واحد من تلك السلسلة بالعرض مع عدم تميز واحد منها بالذات لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو باطل بالبداهة وبهذا التقرير يثبت عدم نظرية جميع التصورات والتصديقات من غير حاجة الى تقرير الدور والتسلسل بان يقال لو كان كل منهما نظريا لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فان التصور والتصديق النظري لا بد له من معرف او حجة وكل واحد منهما نظري فلا بد له من معرف آخر او حجة اخرى وهما ايضا نظريان وهكذا الى غير النهاية فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات **قوله** فافهم قال بعض العلماء لعله اشارة الى ما اختاره احسن المحققين مولانا محمد حسن رح من انه يجوز ان يكون لذات واحدة بسيطة خصوصية مع كل واحد من الامور الكثيرة وبها تنكشف الاشياء عنده تعالى على وجه الامتياز التام وان لم نعلم كنه تلك الخصوصية والمناسبة على ان المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف لاندفاع المحذور واما الاستبعاد الصرف بالنظر الى ظاهر الامر فلا ينفع انتهى **اقول** هذا عجيب جدا فان الفاضل المحشي بصدد الرد على من يقول بالخصوصيات والارتباطات فكيف يكون قوله فافهم اشارة الى قول احسن المحققين المردود عنده والقول بان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف مما لا ينبغي ان يصغى اليه فان هذا المقام مبتدا ١٢ مقام تحقيق علمه تعالى واثبات حقيقته فكيف يكفي فيه التجويز الصرف فالحق خبر ١٢ ان قول المحشي فافهم اشارة الى ما ذكرنا سابقا من ان الحكماء والمتكلمين كلهم عاجزون في هذا المقام لا يقدرون على اثبات المرام فالسلامة في اظهار العجز وتفويض الامور الى العزيز العلام **قوله** لان المراد الخ اعلم انه قال الفارابي في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض فهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل وكثرة علمه كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته انتهى ولما كان قوله فعلمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته دالا على جهله تعالى في حد ذاته وقوله فهو الكل في حد ذاته موهما للتركيب في الواجب دفعه المحشي المحقق بعد تحقيق العلم الاجمالي بقوله فلا يرد الخ بحمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي على ما فصله الفاضل المحشي وقد سبقه الى ذلك الفاضل الخفري في حواشي الهيات التجريد فانه قال في العلم الاجمالي كان ذات الله عالما بجميع الممكنات

ای مولانا الحافظ محمد عبد الحلیم رح ۱۲ منه مد ظله

ای المولوی تراب علی رح ۱۲ منه مد ظله

في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق وتوضيحه ان المحققين من المتكلمين قالوا ان علم الواجب بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذاته تعالى
لها تعلقات ازلية بالاشياء الكثيرة وان كانت معدومات في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة اعتبارا باعتبار التعلقات بالاشياء
فلا يجري برهان التطبيق لا من حيث ذاته لانه لا كثرة فيه ولا باعتبار تعلقاته لكونها انتزاعية غير موجودة في الخارج واورد عليه بانا لو سلمنا
ان علمه تعالى صفة بسيطة ذات تعلقات لكن يجري البرهان في تلك التعلقات الغير المتناهية واجيب عنه بان التعلقات وان كانت
غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد لكنها انتزاعية غير موجودة في الخارج فلا وجود لها بصفة اللاتناهي حتى يجري فيه البرهان فلا يخفى على
الفطن العارف ان هذا كله سخيف فانه قد تقرر في مقره ان الله تعالى يعلم في كل وقت وفي كل آن جميع الامور وان كانت غير متناهية علما
لا اجمال فيه ولا ابهام بالفعل ولا بالقوة فيعلم الاعداد الغير المتناهية كلها ايضا في كل وقت ويعلم جميع الامور الغير المتناهية على التفصيل في
كل حين فيلزم وجود تلك التعلقات الغير المتناهية في كل آن فيجري برهان التطبيق بلا ريب في معلوماته تعالى ولهذا نسب بعض السفهاء الى آ
ما لا ينبغي نسبته اليه من انه لا يعلم الامور الغير المتناهية وبالجملة ان الحكماء والمتكلمين وان كانوا قائلين باحاطة علمه تعالى بجميع الممكنات في كل وقت
بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة كما شهد به الشرع الشريف لكنهم عاجزون في بيان كيفية ذلك فهم كالحيارى في الصحارى لا يجدون مرشدا
ودليلا ولا يهتدون الى منازله سبيلا ولكن لا قدح بذلك على المتكلمين فانهم يفوضون امثال هذه المواضع عند ظهور عجزهم الى الله تعالى قائلين
الله اعلم بحقائق الامور واليه ترجع الامور انما المستحق للتشنيع الشنيع طائفة الحكماء الزاعمة قطعية علم الحكمة المدعية انه من مسائلها الاوهي
مثبتة بالحجج القاطعة فانظر بعين الانصاف ولا تمش طريق الاعتساف **قوله كلام المعلم الثاني** المراد به الحكيم ابو نصر الفارابي فان معلمين فنوا
الحكمة الحكيم العظيم ارسطو الملقب بالمعلم الاول ثم بعد ذلك نقلها المترجمون من اليونانية الى العربية وهذبها ورتبها ابو نصر الملقب بالمعلم
الثاني وعبارته هكذا فالاول يعقل ذاته وان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته عقل بوجه من وجوه الموجودات لان
سائر الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده انتهى **قوله لان ذلك الارتباط الخ** يعني ان منشأ اباء العقل انكشاف الممكنات
المتباينة لذات الواجب عنده تعالى بنفس ذاته انما هو التباين بينها وبينه وهو باق بعد لا يرتفع بالقول بهذه التعلقات والارتباطات
فالقول بها لا يفيد نفعا في دفع الايراد المذكور **قوله ولذا لا يمكن ان يحصل به الخ** توضيحه ان الارتباطات التي قال بها المجيب لتحصيل امتياز
الممكنات عنده تعالى لا يمكن بها امتياز الممكنات بعضها عن بعض فلا فائدة في القول بها وذلك لان امتياز الشيء بالشيء فرع امتياز
ذلك الشيء في نفسه اولا فحصول امتياز بعض الممكنات عن بعض بهذه الارتباطات موقوف على تميز هذه الارتباطات بعضها عن بعض
عند الواجب تعالى اولا والموقوف عليه لا يمكن ههنا فكذا الموقوف اما الملازمة فظاهرة واما عدم امكان الموقوف عليه فلان امتياز الارتباطات
بعضها عن بعض اما بنفس ذواتها او بنفس ذاته تعالى او بنفس ذات الممكن او بالارتباطات الاخر وكل منها باطل اما الاول فلان الانكشاف والتمايز
متلازمان فما به الامتياز هو بعينه ما به الانكشاف فلو كانت الارتباطات متميزة بنفس ذواتها لزم انكشافها له تعالى بنفسها وهو خلاف
المفروض فانكم قد فرضتم ان انكشاف الاشياء ليس بنفس ذواتها بل بذات الواجب ولا قائل بالفصل حتى يقول ان انكشاف الممكنات بواسطة الارتباطات
وانكشاف الارتباطات بذواتها واما الثاني فهو اول الكلام لان الكلام ههنا ليس الا في استبعاد العقل انكشاف الاشياء بذاته تعالى فمن استبعد
انكشاف الممكنات بذاته تعالى يستبعد انكشاف الارتباطات بذاته ايضا واما الثالث فللزوم الدور لان انكشاف الممكنات وتمايزها يكون موقوفا
على هذه الارتباطات وانكشافها يكون موقوفا على انكشاف الممكنات فيلزم الدور واما الرابع فللزوم ان لا يحصل الامتياز اصلا

كما ينطق به كلام المعلم الثاني في السياسات المدنية ... قوله لان ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن ٧٨

فلما ابطلت هذه الشقوق والخامس لما علم انه لا يمكن امتياز ذات الارتباطات بعضها عن بعض له تعالى فكيف تكون منشأ لامتياز الممكنات
بعضها عن بعض قوله فيلزم ان يكون انكشافها ايضا الخ يرد عليه بانه يجوز ان تكون تلك الارتباطات صادرة عنه بالايجاب
لا بالاختيار فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات واجاب عنه بعض الناظرين بان تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة
بالايجاب او بالاختيار لا ريب في كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا وانت تعلم انه مخالف لما تقرر عندهم من ان الاضطراريات
لا تحتاج الى ان تعلم قبل حدوثها فالاولى في الجواب ان يقال النظر الدقيق يحكم بان الاضطرار نقص في ذاته تعالى فلا يتفوه بمثله
ولو لم يكن الاضطرار نقصا في ذات الواجب لا يمكن ان يكون هناك واجبان يكون احدهما خالقا للعالم والآخر مضطرا الى التوافق فيبطل التوحيد تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا قوله وهكذا الى غير النهاية بان يكون امتياز الارتباطات بعضها عن بعض بواسطة ارتباطات أخر بين الواجب وتلك الارتباطات وامتياز هذه
الارتباطات فيما بينها بواسطة الارتباطات الأخر وهكذا فان وقف الكلام على حد يجري الشقوق المذكورة سابقا هناك والا فيلزم ان لا يحصل الامتياز اصلا اذ خلف
قوله فلم يحصل الامتياز اصلا لم لا يجوز ان يكون (؟) فيلزم التسلسل لان التسلسل في الامور الانتزاعية ليس بمحال قوله اذ ما لم يتميز الخ قال سراج المحققين ابي واستاذي نور الله مرقده
يعني ان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على امتياز ارتباطات أخر وامتيازها موقوف
على امتياز ارتباطات أخر وهكذا ولا يصير واحد من تلك السلسلة متميزا بالذات لان امتياز كل واحد منها موقوف على الآخر وما لم يتميز
واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض قوله والا لزم تحقق ما بالعرض الخ اي وان تميز واحد من تلك السلسلة بالعرض
مع عدم تميز واحد منها بالذات لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو باطل بالبداهة وبهذا التقرير يثبت عدم نظرية جميع
التصورات والتصديقات من غير حاجة الى تقرير الدور والتسلسل بان يقال لو كان كل منهما نظريا لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
فان التصور والتصديق النظري لا بد له من معرف او حجة وكل واحد منهما نظري فلا بد له من معرف آخر او حجة اخرى وهما ايضا نظريان وهكذا
الى غير النهاية فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات قوله فافهم قال بعض العلماء لعله اشارة الى ما اختاره احسن المحققين مولانا محمد حسن رح
من انه يجوز ان يكون لذات واحدة بسيطة خصوصية مع كل واحد من الامور الكثيرة وبها تنكشف الاشياء عنده تعالى على وجه الامتياز
التام وان لم نعلم كنه تلك الخصوصية والمناسبة على ان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف لاندفاع المحذور واما الاستبعاد الصرف بالنظر
الى ظاهر الامر فلا ينفع انتهى اقول هذا عجيب جدا فان الفاضل المحشي بصدد الرد على من يقول بالخصوصيات والارتباطات فكيف يكون قوله
فافهم اشارة الى قول احسن المحققين المردود عنده والقول بان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف مما لا ينبغي ان يصغى اليه فان
هذا المقام مقام تحقيق علمه تعالى واثبات حقيقته فكيف يكفي فيه التجويز الصرف فالحق ان قول المحشي فافهم اشارة الى ما ذكرنا سابقا من
ان الحكماء والمتكلمين كلهم عاجزون في هذا المقام لا يقدرون على اثبات المرام فالسلامة في اظهار العجز وتفويض الامور الى العزيز العلام قوله
لان المراد الخ اعلم انه قال الفارابي في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض فهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث
هو ظاهر ينال الكل فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل وكثرة علمه كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل
في حد ذاته انتهى ولما كان قوله فعلمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته دالا على جهله تعالى في حد ذاته وقوله فهو الكل في حد ذاته
موهما للتركيب في الواجب دفعهما المحشي المحقق بعد تحقيق العلم الاجمالي بقوله فلا يرد الخ بحمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي على ما فصله
الفاضل المحشي وقد سبقه الى ذلك الفاضل الخفري في حواشي الهيات التجريد فانه قال في العلم الاجمالي كان ذات الله عالما بجميع الممكنات

اي مولانا الحافظ محمد عبد الحليم رح ١٢ منه مد ظله

اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه مد ظله

اي الفاضل شمس الدين محمد بن احمد الخفري ١٢ منه مد ظله

وعلما ومعلوما والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال واجب الوجود مبدأ الكل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو كل في حد ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل بعد ذاته واما العلم التفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج ومراتبه اربع انتهى كلام الخفري[1] وكلام السيد المحقق ههنا برمته ماخوذ منه ولا يخفى على الفطن ان هذه غفلة عظيمة من الخفري والسيد المحقق كليهما فان الفارابي قائل بكون علم الواجب بالصور كما يدل عليه قوله في موضع آخر من الفصوص ليس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان انتهى فيكون علمه تعالى عنده حصوليا فكيف يصح حمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي والصواب في تقرير كلامه ان يقال لما كان علم الواجب حصوليا عند الفارابي ورد عليه انه يلزم التكثر في ذاته تعالى وحدوث علمه فدفعه بهذه العبارة فمعناها ان علمه بالممكنات بعد ذاته لان العلم عبارة عن الصفة المنضمة وهي تقتضي البعدية عن العالم بعدية ذاتية فلا يلزم حدوث علمه تعالى والكثرة التي في علمه بالممكنات كثرة بعد ذاته فان الكثرة فيه انما هي باعتبار الصور وارتسامها وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في حد ذاته هذا ومن العجائب ما قيل ان المحشي قال والى هذا اشار الفارابي ولم يقل ان الفارابي قائل بالعلم الاجمالي والتفصيلي ولا شك في ان الفارابي انما تكلم بهذه العبارة لدفع لزوم التكثر في حد ذاته على القول بالارتسام فصارت مشيرة الى مرتبة العلم الاجمالي وان لم يكن الفارابي قائلا به وذلك لانه لما فسرت عبارة الفارابي بمطابقة مذهبه لم يكن فيه اشارة الى العلم الاجمالي والتفصيلي اصلا كما لا يخفى **قوله** هو العلم التفصيلي فانه عبارة عن الممكنات الحاضرة عنده تعالى بعد وجودها في الواقع فيكون هذه الكثرة بعد ذاته البتة **قوله** لا الاجمالي آه فان العلم الاجمالي عين ذاته تعالى لا كثرة فيه فضلا عن ان تكون بعد ذاته **قوله** لانه متحد معه فان اتحاد الواجب بالممكنات محال بالضرورة **قوله** لا ان تركيبه وقوامه منه وكيف يمكن ذلك فانه لو كان له تركيب يلزم احتياجه الى الاجزاء وهو امارة الحدوث قال الحكيم بهمنيار في التحصيل قد عرفت ان الاجسام مؤلفة من الهيولى والصورة فهي ممكنة وكل ممكن الوجود فانه يجب بعلة وترتقي الى ما لا علة له وهو الواجب الوجود بذاته فالامور كلها بالقياس اليه محدثة بمعنى ان وجوداتها مستفادة منه ونسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي يضيء بسببه وهو مستغن عن غيره **قوله** اي في العلم الفعلي هذا صريح في ان الاحتمالات المذكورة انما هي في العلم الاجمالي المعبر عنه بالعلم الفعلي الذي هو قبل ايجاد الموجودات في الخارج واما العلم التفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج كما مر **قوله** انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا **اقول** اضافة الغير الى الضمير للاستغراق فيكون المعنى انه عالم بنفسه وبجميع اغياره ام لا فيندرج في الشق الثاني مذاهب الاول انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثاني انه يعلم نفسه ولا يعلم غيره والثالث انه يعلم نفسه وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات من حيث هي جزئيات والرابع انه يعلم نفسه وغيره اذا كان متناهيا ولا يعلم الامور الغير المتناهية فتقصير بعض العلماء[2] في ذكر الشق المنفي على المذهب الاول وتقليد بعض الناظرين به تقصير اما المذهب الاول فقد ذهب اليه بعض السفهاء اليونانيين واستدلوا عليه بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم ولا تعقل الاضافة بين الشيء ونفسه لاقتضائها التغاير بين الطرفين فهو سبحانه غير عالم بنفسه ولما لم يعلم نفسه لا يعلم غيره فان من لا يعلم نفسه كيف يعلم غيره وهو ظاهر فلا يكون الواجب عالما مطلقا لا بنفسه ولا بغيره وهذا الرأي حري بان يكتب بماء النجاسة ويلقى في الشباطة ولا يحل لاحد نقله الا للرد عليه فانه لا يخفى ما فيه اما اولا فيما ذكرته في شرح الرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالهدية المختارية من ان لسائل ان يسئلهم هل تعلمون نفوسكم ام لا فان قالوا نعم فليقل لهم العلم اضافة بين العالم والمعلوم فلا يتصور ان تكون بين الشيء ونفسه فكيف حصل لكم علم نفوسكم وان قالوا لا فليقل لهم فاذن لا تعلمون شيئا من الاشياء فان من لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فكيف تحكمون بعدم علم الواجب بنفسه وبغيره من الكلام اما ثانيا فلان العقل لا يعلم غيره فكيف خلق هذه الاشياء العجيبة والامور الغريبة اما ترى مسمعا البناء اذا تصور في نفسه صورة البناء

[1] اى الفاضل شمس الدين محمد بن احمد الخفرى منه مد ظله

[2] اى المولوى تراب على ١٢ منه مد ظله

لم يشرع في البناء فهل كان رتبة الواجب ادون من رتبة البناء نعوذ بالله منه واما ثالثا فلانه يلزم القصد الى المجهول المطلق عند ارادته تعالى

خلق شئ من الاشياء وآثارا بعًا فلانه يلزم فيه تعطيل الحق سبحانه وتعالى وبالجملة يلزم على هذا المذهب مفاسد كثيرة وشناعات عديدة

لا تخفى على المتامل والذى اوقعهم فى هذه الورطة الظلماء هو انهم زعموا ان التضايف من اقسام التقابل مطلقا وان كل متضايفين متقابلان

لما سمعوا فى بحث التقابل من ان القوم ذكروا التضايف من اقسام التقابل فحكموا بان اضافة العالمية مغايرة ذاتا لاضافة المعلومية

ولما لم يكن بين العالم والمعلوم فى علم الذات الواجبة بنفسها تغاير تفوهوا بانتفاء العلم هناك والذى يقطع اصل الشبهة على ما ذكره العلامة الشيرازى

فى الاسفار الاربعة هو انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين بما يقتضى تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضى

ان يكون وجودها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات واحدة فبعض المتضايفات يحكم العقل بتضايفها

وتقابلها كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتاخر لحصول التنافى بين طرفيها فى الوجود لا فى مجرد المفهوم وبعضها

ليس كذلك كالعالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية والعاشقية والمعشوقية والذى هو من اقسام التقابل انما هو الضرب الاول والعالمية

والمعلومية من الضرب الثانى فقد ظهر من هذا البيان ان ما ذكروه مغلطة محضة لا ينبغى ان يصغى اليها والتحقيق ان ثبوت العلم بذاته له تعالى

من البديهيات وانكاره انكار الفطريات وقد ينبه عليه لازالة الخفاء بان مرجع العلم انما هو الى كون الذات المجردة حاضرة عند الذات

المجردة بشرط سلب النقائص العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية وكل ذات مستقلة مجردة عن الموانع فهى حاصلة لنفسها

فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجودها لذاتها وهذا لا يستدعى تغايرا بين الحاصل وما حصل له والحاضر والذى حضر عنده واما المذهب

الثانى وهو انه تعالى يعلم نفسه ولا يعلم غيره فمال اليه بعض الاقدمين من الفلاسفة وما اقبح رأيهم حيث ادعوا لنفوسهم الاحاطة العلمية

وسموا نفوسهم فلاسفة حكماء وسلبوا العلم بالاشياء عن الخالق العليم الفاطر الحكيم والذى ادخلهم فى هذه الضلالة تحيرهم فى علم الواجب

بغيره فزعموا انه لا يمكن علمه بها بحصول الصور للزوم الاستكمال بالغير ولم يجدوا سبيلا الى سبيل علمه بغيره بنفس ذاته كما هو راى

المحققين من الحكماء المتاخرين فتفوهوا بما تفوهوا ولم يعلموا ان العلم التام بالعلة يقتضى العلم التام بالمعلول لان المعلول من حيث

هو معلول يكون لازما للعلة التامة من حيث انها علة فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها ذهنا كان او خارجا حصل ذلك

المعلول بخصوصه قطعا ولا عكس ومن ههنا تسمعهم يقولون ان برهان اللم يفيد القطع دون الان فلما ثبت كون الواجب تعالى

عالما بذاته كما هو مسلم عند هؤلاء الجهلاء ايضا ومعلوم ان ذاته علة تامة للنظام الاتم والترتيب الاحكم لزم كونه تعالى

عالما بجميع ما عداه لكونه لازما للعلم بذاته فلا يصح قولهم انه تعالى يعلم ذاته ولا يعلم غيره واما المذهب الثالث وهو انه يعلم

ذاته وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات الخاصة المتغيرة على الوجه الجزئى وانما يعلمها على الوجه الكلى فكتب المتاخرين

مشحونة بذكره وحاصل كلامهم فى هذا المقام انه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئى فانه لو كان يعلمها من حيث هى هى وهى متبدلة

متغيرة فيلزم التغير فى علمه تعالى فانه تارة يدركها موجودة وتارة يدركها معدومة فيكون لكل من الموجود والمعدوم صورة عقلية

فى ذات الواجب وظاهر ان كل واحدة منها لا تبقى مع الآخر لامتناع اجتماع المتنافيين فيلزم ان يكون الواجب متغير الذات

من صفة الى صفة وهو خلاف ما تقرر عندهم من انه تعالى لا تغير فى ذاته لا ذاتا ولا صفة فاذن لا يدرك الجزئيات على الوجه

الجزئى بل على الوجه الكلى وايضا علمنا بالجزئيات كما هى لا يكون الا بتعلق الاحساس فانا اذا ادركنا زيدا بانه انسان ضاحك

له اى الصدر الدين الشيرازى ١٢ منه عم فيضه

٨١

وعلما ومعلوما والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو كل في حد ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل بعد ذاته واما العلم التفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج ومراتبه اربع انتهى كلام الخفري وكلام السيد المحقق ههنا برمته ماخوذ منه ولا يخفى على الفطن ان هذه غفلة عظيمة من الخفري والسيد المحقق كليهما فان الفارابي قائل بكون علم الواجب بالصور كما يدل عليه قوله في موضع آخر من الفصوص ليس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان انتهى فيكون علمه تعالى عنده حصوليا فكيف يصح حمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي فالصواب في تقرير كلامه ان يقال لما كان علم الواجب حصوليا عند الفارابي ورد عليه انه يلزم التكثر في ذاته تعالى وحدوث علمه فدفعه بهذه العبارة فمعناها ان علمه بالممكنات بعد ذاته لان العلم عبارة عن الصفة المنضمة وهي تقتضي البعدية عن العالم بعدية ذاتية فلا يلزم حدوث علمه تعالى والكثرة التي في علمه بالممكنات كثرة بعد ذاته فان الكثرة فيه انما هي باعتبار الصور وارتسامها وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في حد ذاته هذا ومن العجائب ما قيل ان المحشي قال والى هذا اشار الفارابي ولم يقل ان الفارابي قائل بالعلم الاجمالي والتفصيلي ولا شك في ان الفارابي لما تكلم بهذه العبارة لدفع لزوم التكثر في حد ذاته على القول بالارتسام فصارت مشيرة الى مرتبة العلم الاجمالي وان لم يكن الفارابي قائلا به وذلك لانه لما فسرت عبارة الفارابي بمطابقة مذهبه لم يكن فيه اشارة الى العلم الاجمالي والتفصيلي اصلا كما لا يخفى **قوله** هو العلم التفصيلي فانه عبارة عن الممكنات الحاضرة عنده تعالى بعد وجودها في الواقع فيكون هذه الكثرة بعد ذاته البتة **قوله** لا الاجمالي آه فان العلم الاجمالي عين ذاته تعالى لا كثرة فيه فضلا عن ان تكون بعد ذاته **قوله** لانه متحد معه فان اتحاد الواجب بالممكنات محال بالضرورة **قوله** لا ان تركيبه وقوامه منه وكيف يمكن ذلك فانه لو كان له تركيب يلزم احتياجه الى الاجزاء وهو امارة الحدوث قال الحكيم بهمنيار في التحصيل قد عرفت ان الاجسام مؤلفة من الهيولى والصورة فهي ممكنة وكل ممكن الوجود فانه يجب بعلة ويرتقي الى ما لا علة له وهو الواجب الوجود بذاته فالامور كلها بالقياس اليه محدثة بمعنى ان وجوداتها مستفادة منه ونسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي يضيء بسببه وهو مستغن عن غيره **قوله** اي في العلم الفعلي هذا صريح في ان الاحتمالات المذكورة انما هي في العلم الاجمالي المعبر عنه بالعلم الفعلي الذي هو قبل ايجاد الموجودات في الخارج واما العلم التفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج كما مر **قوله** انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا **اقول** اضافة الغير الى الضمير للاستغراق فيكون المعنى انه عالم بنفسه وبجميع اغياره ام لا فيندرج في الشق الثاني مذاهب الاول انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثاني انه يعلم نفسه ولا يعلم غيره والثالث انه يعلم نفسه وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات من حيث هي جزئيات والرابع انه يعلم نفسه وغيره اذا كان متناهيا ولا يعلم الامور الغير المتناهية فتقصير بعض العلماء في ذكر الشق المنفي على المذهب الاول وتقليد بعض الناظرين به تقصير اما المذهب الاول فقد ذهب اليه بعض السفهاء اليونانيين واستدلوا عليه بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم ولا تعقل الاضافة بين الشيء ونفسه لاقتضائها التغاير بين الطرفين فهو سبحانه غير عالم بنفسه ولما لم يعلم نفسه لا يعلم غيره فان من لا يعلم نفسه كيف يعلم غيره وهو ظاهر فلا يكون الواجب عالما مطلقا لا بنفسه ولا بغيره وهذا الرأي حري بان يكتب بماء النجاسة ويلقى في الشباطة ولا يحل لاحد نقله الا للرد عليه فانه لا يخفى ما فيه اما اولا فبما ذكرته في شرح الرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالهدية المختارية من ان يسائل ان يسألهم هل تعلمون نفوسكم ام لا فان قالوا نعم فليقل لهم العلم اضافة بين العالم والمعلوم فلا يتصور ان يكون بين الشيء ونفسه فكيف حصل لكم علم نفوسكم وان قالوا لا فليقل لهم فاذن لا تعلمون شيئا من الاشياء فان من لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فكيف تحكمون بعدم علم الواجب بغيره من الاحكام واما ثانيا فلان الله تعالى لما لم يعلم غيره فكيف خلق هذه الاشياء العجيبة والامور الغريبة اما قرع سمعهم ان البناء ما لم يتصور في نفسه صورة البناء

ثم الشروع في البناء فهل كان رتبة الواجب ادون من رتبة البناء نعوذ بالله منه واما ثانيا فلانه يلزم القصد الى المجهول المطلق عند ارادته تعالى
خلق شيء من الاشياء واما رابعا فلانه يلزم فيه تعطيل الحق سبحانه وتعالى وبالجملة يلزم على هذا المذهب مفاسد كثيرة وشناعات عديدة
لا تخفى على المتامل والذي اوقعهم في هذه الورطة الظلماء هو انهم زعموا ان التضايف من اقسام التقابل مطلقا وان كل متضايفين متقابلان
لما سمعوا في بحث التقابل من ان القوم ذكروا التضايف من اقسام التقابل فحكموا بان اضافة العالمية مغايرة ذاتا لاضافة المعلومية
ولما لم يكن بين العالم والمعلوم في علم الذات الواجبة بنفسها تغاير تفوهوا بانتفاء العلم هناك والذي يقطع اصل الشبهة على ما ذكره العلامة الشيرازي[له]
في الاسفار الاربعة هو انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين بما يقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي
ان يكون وجودها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات واحدة فبعض المتضايفات يحكم العقل بتضايفهما
وتقابلهما كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتاخر لحصول التنافي بين طرفيهما في الوجود لا في مجرد المفهوم وبعضها
ليس كذلك كالعالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية والعاشقية والمعشوقية والذي هو من اقسام التقابل انما هو الضرب الاول والعالمية
والمعلومية من الضرب الثاني فقد ظهر من هذا البيان ان ما ذكروه مغالطة محضة لا ينبغي ان يصغى اليها والتحقيق ان ثبوت العلم بذاته له تعالى
من البديهيات وانكاره انكار الفطريات وقد ينبه عليه لازالة الخفاء بان مرجع العلم انما هو الى كون الذات المجردة حاضرة عند الذات
المجردة بشرط سلب النقائض العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية وكل ذات مستقلة مجردة عن الموانع فهي حاصلة لنفسها
فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجودها لذاتها وهذا لا يستدعي تغايرا بين الحاصل وما حصل له والحاضر والذي حضر عنده واما المذهب
الثاني وهو انه تعالى يعلم نفسه ولا يعلم غيره فمال اليه بعض الاقدمين من الفلاسفة وما اقبح رايهم حيث ادعوا لنفوسهم الاحاطة العلمية
وسموا نفوسهم فلاسفة حكماء وسلبوا العلم بالاشياء عن الخالق العليم الفاطر الحكيم والذي ادخلهم في هذه الضلالة تحيرهم في علم الواجب
بغيره فزعموا انه لا يمكن علمه بها بحصول الصور للزوم الاستكمال بالغير ولم يجدوا سبيلا الى سبيل علمه بغيره بنفس ذاته كما هو راي
المحققين من الحكماء المتاخرين فتفوهوا بما تفوهوا ولم يعلموا ان العلم التام بالعلة يقتضي العلم التام بالمعلول لان المعلول من حيث
هو معلول يكون لازما للعلة التامة من حيث انها علة فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها ذهنا كان او خارجا حصل ذلك
المعلول بخصوصه قطعا ولا عكس ومن ههنا تسمعهم يقولون ان برهان اللم يفيد القطع دون الان فلما ثبت كون الواجب تعالى
عالما بذاته كما هو مسلم عند هولاء الجهلاء ايضا ومعلوم ان ذاته علة تامة للنظام الاتم والترتيب الاحكم لزم كونه تعالى
عالما بجميع ما عداه لكونه لازما لعلمه بذاته فلا يصح قولهم انه تعالى يعلم ذاته ولا يعلم غيره واما المذهب الثالث وهو انه يعلم
ذاته وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات الخاصة المتغيرة على الوجه الجزئي وانما يعلمها على الوجه الكلي فكتب المتاخرين
مشحونة بذكره وحاصل كلامهم في هذا المقام انه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي فانه لو كان يعلمها من حيث هي هي وهي متبدلة
متغيرة فيلزم التغير في علمه تعالى فانه تارة يدركها موجودة وتارة يدركها معدومة فيكون لكل من الموجود والمعدوم صورة عقلية
في ذات الواجب وظاهر ان كل واحدة منها لا تبقى مع الآخر لامتناع اجتماع المتنافيين فيلزم ان يكون الواجب متغير الذات
من صفة الى صفة وهو خلاف ما تقرر عندهم من انه تعالى لا تغير في ذاته لا ذاتا ولا صفة فاذن لا يدرك الجزئيات على الوجه
الجزئي بل على الوجه الكلي وايضا علمنا بالجزئيات كما هي لا يكون الا بتعلق الاحساس فانا اذا ادركنا زيدا بانه انسان ضاحك

له اي الصدر الدين الشيرازي ۱۲ منه عم فيضه

كاتب الى غير ذلك من اوصافه واحواله لم يحصل فينا صورته الجزئية المانعة عن وقوع الشركة ما لم ينضم به الحس فان جميع المعانى وان كانت بالغة الى الكثرة لا تفيد الا المعنى الكلى الذى لا يفيد علم الجزئى ولما كان الله تعالى متعاليا عن الحواس لا جرم انه لا يحصل له ادراك الجزئيات من حيث هى جزئيات هذا ما ذكروه ولا يخفى على الفطن العارف ما فيه من وجوه الفساد منها ان قولهم يكون لكل واحد من الوجود والعدم صورة عقلية فى ذاته ممنوع فان علمه بما سواه ليس بحصول الصورة على التحقيق كما سياتى فهذا الدليل من قبيل بناء الفاسد على الفاسد ومنها ان حصر علم الجزئى بما هو جزئى فى الاحساس لا برهان عليه ومنها انه يستلزم الجهل فى ذاته تعالى وهو مخالف لقولهم الواجب كامل فى ذاته بجميع الكمالات وليس له حالة منتظرة والحق ان هذا المذهب مثل المذهب الاول الا ان الاول نفى لعلمه مطلقا وهذا نفى بنحو من انحاء علمه ولهذا استبعده العلامة[1] الشيرازى مع التزامه نصرة الحكمة المموهة فى جميع مصنفاته ومن ثم كفر الامام فخر الدين الرازى وغيره القائلين به واما قول العلامة[2] الشيرازى فى شرح هداية الحكمة لذب الكفر عنهم لا يلزم[3] تكفير هذا القائل لانه ما نفى عنه العلم بامر من الامور مطلقا بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذى هو العلم الحضورى بالمشاهدة وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة فى الشرع انتهى فمردود عندى بان القول بنفى علم الجزئى من حيث هو جزئى نفى لعلم الجزئيات لان علم الجزئى من حيث هو كلى لا يكون له علما له بالحقيقة فانكار علم الجزئيات من حيث هى هى انكار لعلمه تعالى بها واثبات لجهله فيلزم تكفيرهم قطعا والذى يظهر بالنظر الدقيق هو ان الحكماء بريئون عن هذا القول السخيف وانما هو من هفوات المتاخرين لعدم فهمهم مقاصد المتقدمين قال ابى واستاذى سراج[4] المحققين فى حل المعاقد فى شرح العقائد الجلالى اعلم انه قال الشيخ فى الاشارات ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلى ففهم الاكثرون ان المراد هو ان الله تعالى يعلم الطبائع الكلية لا الجزئيات من حيث انها مانعة عن الشركة فان الجزئيات متغيرة فيلزم التغير فى علمه ولما كان يرد عليه ان فى هذا انكار علم الله تعالى فان كل موجود فهو متشخص وفيه امر غير الكلى وهو التشخص وادراكه يكون على الوجه الجزئى فالمحققون توجهوا الى توجيهه فمنهم من[5] قال ان مدار الكلية والجزئية على التعقل والاحساس فشئ ما اذا ادرك بالتعقل يكون كليا واذا ادرك بالاحساس يكون جزئيا وقد صرح به الفاضل[6] الباغنوى فى حواشيه على الحاشية القديمة والامرية فى انتفاء الاحساس عن الواجب فلهذا قال الشيخ انه يعلم الجزئيات على وجه كلى وليس المراد انه لا يعلم الجزئيات وفيه ان نفى الاحساس مطلقا عن الواجب مما لا يساعده البرهان وان اريد به الاحساس المخصوص بنا فلا وجه للتخصيص ومنهم من قال ان المراد بالعلم على الوجه الكلى العلم بالشئ اعم من ان يكون مع التشخص اولا لكنه من غير تخصيصه بانه فى الآن الحاضر او فى ما مضى او فى المستقبل بل بانه موجود فى وقت كذا من غير اعتباره باحد الاوصاف الثلثة وبالعلم على الوجه الجزئى هو العلم مختصا باحد الازمنة الثلثة والواجب لما لم يكن زمانيا وليس بالنسبة اليه حاضر ولا مستقبل ولا ماض لا بد ان يكون علمه بالكل على الوجه الكلى بهذا المعنى لا على الوجه الجزئى انتهت عبارة حل المعاقد وفى المحاكمات الحق الصريح الذى لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئى متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلى لا يتغير وقد تبين الوجه الذى لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها يحصل عنده صور الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم بتغيرها فى احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول مع العلة التامة ليس بزمانى ولا تعلق له بالزمان فيعلم الله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث ان بعضها واقع فى الآن وبعضها فى الزمان الماضى وبعضها فى المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بحسب تغير الماضى والمستقبل والحاضر بل علما متعاليا عن الدخول

---

[1] اى مولانا صدر الدين الشيرازى ۱۲ منه مدظله

[2] اى مولانا صدر الدين الشيرازى شرح ۱۲ منه مدظله

[3] مقولة للقول ۱۲ منه مدظله

[4] اى مولانا محمد عبد الحليم سلمه ۱۲ منه مدظله

[5] كما حقق فى الافق المبين [illegible] ووجه علم العالم غيره ۱۲ منه مدظله

تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك فی كل يوم كذا والشمس يتحرك ايضا فی كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة
او مقابلة فی وقت معين وهذا العلم ثابت له فی كل حال والحاصل ان الموجودات من الازل الی الابد معلومة له تعالى لكن فی وقتها وليس
فی علمه كان وكائن وسيكون بل هی حاضرة عنده تعالى فی اوقاتها ازلا وابدا انتهى كلامه ملخصا ومن ههنا ظهر ان ما ذكره المحقق الطوسی[1] فی
شرح الاشارات من ان الجزئيات المخصوصة مشخصات ومن حيث هی هی طبائع فتعقلها من حيث هی هی تعقل على الوجه الكلی وتعقلها
من حيث انها متخصصة تعقل على وجه جزئی والعلم بالحيثية الاولى لا يتغير وبالحيثية الثانية يتغير وعلم الله تعالى انما هو بالوجه الاول
سخيف جدا وانا اقول ما ذكره صاحب المحاكمات وان كان تاويلا لطيفا لكلامهم وتوجيها وجيها لمرامهم لكنه مما يابی عنه عباراتهم
وتستنكف عنه كلماتهم ولهذا شنع العلامة شمس الدين الخفری فی حواشی الٰهيات شرح التجريد على الحكماء فی هذا الباب اشد التشنيع
وفضحهم بغاية التفضيح فان كان مذهبهم فی الحقيقة هو ما يدل عليه عباراتهم فهو مذهب قبيح والله اعلم بمراد عباده فاستقم ولا تزل
فان المقام مما تزلزلت فيه الاقدام واما المذهب الرابع وهو انه تعالى لا يعلم الامور الغير المتناهية فاختاره بعض الحكماء والذی بعثهم
على ذلك ان المعقول لا بد ان يكون متميزا عن غيره فان العلم صفة توجب التميز وغير المتناهی غير متميز بوجه من الوجوه والا لكان له طرف
فيكون متناهيا هذا خلف ويزاح بانا لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له نهاية وحد يمتاز بهما عن غيره فان وجوه التميز لا تنحصر
فی الحد والنهاية ولقد طولنا الكلام فی هذا المقام لذكر ما لم يذكره الاعلام والحمد لله ذی الجلال والاكرام قوله وعلى الاول ای على تقدير علمه
بنفسه وبغيره ولم يذكر اقسام التقدير الثانی لخروجه عن بحث العقلاء قوله اما عينه فی هذا الاحتمال يتحقق ثلثة مذاهب الاول ما ذهب اليه
بعض الصوفية من ان الواجب والممكنات متحدان بالذات فليس فی عالم الكون الا ذات واحدة ليست بكلية بمعنی انها تقبل التكثر
فی ذاته لانها ذات واحدة متشخصة ولا جزئية بمعنی انها لا تقبل التكثر مطلقا بل هی تقبل التكثر بالاعتبارات وهی غير متناهية متنزهة
عن ذاته تعالى وبها يترتب الاحكام المختلفة وما مثل الممكن بالنسبة الى الواجب الا كمثل الحباب بالنسبة الى الماء فان الحباب ليست
حقيقته الا الماء ولم يزد عليه الا تغير اعتباری فالواجب تعالى حقيقة الحقائق فعلمه بالممكنات عينه لا تغاير اصلا فان قلت لو كان الواجب
عين الممكنات ذاتا لجاز حمله عليها فيقال الانسان واجب وعكس ذلك قلت عدم الحمل لان الحمل يستدعی الكلية وهو تعالى ليس كذلك وهذا
كما يقال الانسان يحمل عليه الحيوان الذی هو جزؤه وليس هذا بالحقيقة لان الجزء ماخوذ بشرط لا شیء وهذه المرتبة ليست مرتبة الحمل
انما المحمول على الانسان الحيوان الماخوذ لا بشرط شیء فكذلك الواجب اسم لحقيقة الحقائق فليس شیء عينه بهذه المرتبة حتى يحمل عليه
هذا خلاصة ما ذكروه فی هذا المقام والكلام فيه طويل لا يتحمله المقام ومن قال بان الصوفية قائلون بالحلول فقد تكلم باللغو والفضول
الثانی مشرب فرفوريوس من اليونانيين من ان علم الباری بالممكنات عينه لاتحاده معها وجودا والفرق بين هذا المذهب وبين
المذهب الاول ان الصوفية قائلون باتحاد الممكنات مع الواجب ذاتا ووجودا وفرفوريوس يقول باتحاده وجودا وتغايره ذاتا
لها لكنه يرجع الى الاول فانه لما قال باتحاد الوجودين لزمه ان يقول باتحاد الذاتين لظهور ان توحد الوجود وتعدده منوط على توحد
الموجود وتعدده وهذان المذهبان لا يقبلهما العقل المتوسط المستقيم ولا يقول به الحكيم قال فی هياكل النور الاجسام والهيآت كثيرة
وواجب الوجود ليس الا واحد فليست هی واجب الوجود انتهى الثالث مذهب الحكماء المتاخرين من ان ذاته تعالى لها علاقة خاصة
بكل واحد من الممكنات فهی تدركها بذاتها لا تحتاج الى غيرها وهو المسمى بالعلم الاجمالی وقد مر ماله وما عليه فتذكر وقال العلامة الشيرازی[2]

[1] ای مولانا نصير الدين الطوسی ١٢ منه عفی عنه

[2] ای مولانا صدر الدين الشيرازی شارح هداية الحكمة ١٢ منه عفی عنه

فی الاسفار الاربعة اعلم ان کون ذاته تعالی عقلا بسیطا هو کل الاشیاء امر حق لطیف غامض لکن لغموضه لم یتیسر لاحد من فلاسفة الاسلام
وغیرهم حتی الشیخ الرئیس تحصیله واتقانه علی ما هو علیه اذ تحصیل مثله لا یمکن الا بقوة المکاشفة مع قوة البحث الشدید والمباحث اذا لم یکن
له ذوق تام وکشف صحیح لم یمکنه الوصول الی ملاحظة الحقائق الوجودیة ولهذا اذا وصلت نوبتهم الی مثل هذا المقام ظهر منهم القصور
فیرد علیهم الاعتراض فی ما ذکروه من انه کیف یکون شیء واحد بسیط غایة الوحدة والبساطة صورة علمیة لاشیاء مختلفة کثیرة لانکم
قلتم ان العلم بالشیء یجب ان یکون صورة مساویة له متحدة الماهیة مع المعلوم والواجب تعالی لا ماهیة له وایضا کیف یمیز الاشیاء
بمجرد هذا العلم التام وهل هذا الا کتمایز المعدومات الصرفة انتهی ثم ذکر کلاما طویلا لتحقیق هذا المذهب کما هو دابه وخلاصته انا نمهد
اربع مقدمات الاولی الماهیات قد تکون متعددة الوجود کماهیة الانسان المرکب من الحیوان الناطق وقد تکون بسیطة ویقال لها
البسیط الخارجی کالسواد مثلا والمرکب الخارجی لا بد ان یکون بین اجزائه افتقار واتحاد لیکون المرکب منها واحدا حقیقیا لا صناعیا
وهذا ظاهر الثانیة کلما کان الموجود اقوی وجودا واتم تحصلا کان مع بساطته اکثر حیطة للمعانی الکمالیة واجمع للکمالات المتفرقة کما یظهر
من حال المراتب الاستکمالیة المتدرجة فی الکمال من صورة الی صورة متعاقبة علی المادة بحسب تکامل استعداداتها بقبول صورة بعد صورة
الی ان تبلغ صورة اخیرة تصدر بواسطتها جمیع ما یصدر من السوابق الصوریة لاشتمالها من جهة قوة الوجود علی مبادی تلک الافاعیل
باجمعها مع احدیتها الثالثة لیس یلزم من تحقق کل معنی نوعی فی موجود وصدقه علیه ان یکون وجوده وجود ذلک المعنی لان وجود الشیء
الخاص هو ما یکون بحسبه متمیزا عن غیره من المعانی فوجود الانسان مثلا لیس وجود الحیوان بما هو حیوان وان اشتمل علی حده ومعناه
ووجود الحیوان لیس هو وجود النبات وان اشتمل علی حده ومعناه وهکذا لان المعنی الواحد الجنسی کما حقق فی مباحث الماهیة کما هو صالح
للجنسیة فهو صالح للنوعیة ایضا فوجود الحیوان من حیث هو هو غیر وجود الانسان من حیث هو انسان ولیس هذا الفرق بمجرد اخذه لا بشرط
شیء حتی یکون جنسا واخذه بشرط شیء حتی یصیر نوعا کما ذکروه الرابعة کلما تحقق شیء من الکمالات الوجودیة فی الموجود من الموجودات
فلا بد ان یوجد اصل ذلک الکمال فی علته علی وجه اعلی واکمل وهذا مما یفهم من کلام معلم المشائین فی کثیر من مواضع کتابه فی الربوبیات ویعضده
البرهان ویوافقه الذوق السلیم فان الجهات الوجودیة للمعلول کلها مستندة الی علته الموجدة ففیها جمیع الخیرات اذا تمهدت
لک هذه الاصول فاعلم ان الواجب تعالی هو المبدأ الفیاض لجمیع الحقائق والماهیات فیجب ان یکون ذاته مع بساطته واحدیته
کل الاشیاء وقد قام البرهان علی ان البسیط الحقیقی هو وجود الواجب ووجود کل الاشیاء فمن عقل ذلک الوجود عقل جمیع الاشیاء
وذلک الوجود بعینه عقل بذاته وعاقل لذاته بذاته فتعقله لذاته تعقله لجمیع الاشیاء وعقله لذاته مقدم علی جمیع ما سواه فعقله
لجمیع ما سواه مقدم علی جمیع ما سواه فثبت انه تعالی عالم بجمیع الاشیاء حاصل فی مرتبة ذاته ففی هذا المشهد الالهی والتجلی الازلی
ینکشف الکل من حیث لا کثرة فیه فهو الکل فی حد ذاته فعلمه تعالی بالاشیاء فی مرتبة ذاته لیس بصور زائدة مغایرة لذاته بل هی معان
کثیرة غیر محدودة انسحب علیها الوجود الواجبی من غیر ان یصیر وجود الکل او لشیء منها وفرق بین کون الشیء مظهر الماهیات وبین
کونه وجودا لها اذ وجود کل ماهیة هو ما یخص بها وهذه الممکنات انما تخالفت وتباینت اذا صارت موجودة بوجوداتها الخاصة علی وجه
یصدق علیها احکامها وآثارها واما قبل ذلک فلها الوجود الحقیقی الجمعی وهذا الوجود الجمعی ارفع واشرف من کل وجود عقلی ولیس هناک
امر بالقوة هذا محصل ما ذکره وانا اقول ما ذکره وان کان تحقیقا حقیقا بالقبول وهو الذی اختاره الفحول لکنه لا یدفع استبعاد العقول

فان الاستبعاد مشترك وليس الا ان الذات الواحدة المباينة مع كل واحد من الممكنات كيف يعلمها فى حالة عدمها لان مناط العلم
على التمايز والتمايز انما يكون باضافة مخصوصة وهى لا تعقل بين الموجود والمعدوم ووجود الممكنات باسرها فى ذات الواجب بالوجود الجمعى
بان يكون ذات الواجب كالمرآة من دون ان ينطبع فيها شئ وان كان مسلما عندنا لكن العقل قاصر عن ادراكه والحكماء لا يقدرون
على تحقيقه كما حقه بحيث يندفع استبعاده وربما يوردون امثلة تفصيلية ايضاحية لعلمه تعالى لازالة الاستبعاد قال الحكيم
بهمنيار فى التحصيل بعد ما حقق انه تعالى عالم بما سواه بذاته واذا كان كذلك يكون نسبة المعلومات اليه نسبة صورة بيت
تتصوره انت فى البيت بحسبه الا انك تحتاج الى استعمال الآلات حتى تتوصل بها الى بناء البيت وههنا يكفى التصور فى
صدور المعقول عنه ومثاله عندنا انك تتصور وجها تميل اليه فيتبعه حركة الاعضاء او تتصور امرا يتبعه التغير فى وجهك من غير استعمال
آلة او تتصور امرا ينتشر منك الشهوة والشوق وليس سبب اثارة الشوق الا التصور وبيان ذلك ان الحقيقة الواحدة
يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقولات البسيطة عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا هو
وجوده فى عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو ان يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير حصل
ببالك جوابه جملة ثم تفصله شيئا فشيئا انتهى كلامه وانت تعلم ان هذه الامثلة كلها انما هى للتفهيم والا فلا يمكن قياس علمه تعالى
الاجمالى على هذه الصور فان علمنا فى هذه الصور الاجمالى لا يتميز شئ عن شئ عندنا وعلمه ليس اجماليا بهذا المعنى بل هو فوق علمنا
التفصيلى فى الانكشاف ولله المثل الاعلى فى السموات والارض وهو العزيز الحكيم قوله وعلى الثانى اى كون علمه تعالى بغيره غير ذاته تعالى
ولم يذكر شقوق الاول لانه ههنا بصدد ذكر اصول المذاهب ولهذا ترك المذاهب الواقعة فى الشق الثانى من الترديد الاول قوله اما صفة
قائمة به هذا هو مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر الفارابى وابو على بن سينا وتلميذه الحكيم بهمنيار ومن تبعهم وتحريره على ما يستفاد
من كلام الشيخ الرئيس فى اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة فى الخارج كما يستفاد من الارض هيأتها واشكالها
وغير ذلك بعد تعلق الحاسة بها وقد لا تكون كذلك بل يكون الامر بالعكس كصورة بيت انشاءها البناء اولا فى نفسه بقوة خياله
ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه لايجادها فى الخارج فليست تلك الصورة العلمية ماخوذة من الخارج بل الصورة الخارجية ماخوذة
منها وموقوفة عليها وقد تقرر ان للواجب علما فعليا مقدما على الايجاد سببا له وعلما انفعاليا مترتبا على وجودها فهو يعلم الاشياء
فى الازل والاشياء معدومة فى مرتبة ذاته بوجود اصلى فلابد ان تكون موجودة بوجود ظلى تكون اسبابا لعلمه تعالى فانه لو لم توجد
بوجود ظلى ايضا لم يحصل العلم بها اذ العلم يستدعى تعلقا بين العالم والمعلوم وهو موقوف على وجود الطرفين ولا يمكن ان يكون تلك
الاشياء موجودة فى الازل بوجود اصلى والا لزم الوجود قبل الايجاد فلابد ان تكون صورها قائمة به تعالى زائدة على ذاته منضمة بذاته
وهى العلوم بالممكنات والسر فيه انه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات وما هو له منها ولا شئ من الاشياء
الا وهو معدوم فى حد ذاته فلابد ان يحصل صوره فيه تعالى ومن ههنا ظهر اندفاع ما يقال ان ارتسام الصور فيه تعالى يستلزم انفعاله
عن الغير وهو خلاف صرائحهم هذا ولا يخفى على الفطن الذكى سخافة هذا المذهب والعجب من الرئيس مع كونه غواصا فى بحار الحكمة كيف مال
الى هذا المذهب واثبت للواجب تعالى ما يستلزم النقص فيه ولهذا تعقبه كل من جاء بعده كالشيخ المقتول شهاب الدين السهروردى
فى المشرع السابع من الهيات كتابه المطارحات وابى البركات البغدادى فى المعتبر والمحقق نصير الدين الطوسى فى شرح الاشارات

۵۱ مقوله تعالى ... منه مدظله

۸۵ فى ذاته ... غلام يحيى

فی الاسفار الاربعة اعلم ان کون ذاته تعالی عقلا بسیطا ہو کل الاشیاء امر حق لطیف غامض لکن لغموضه لم یتیسر لاحد من فلاسفة الاسلام
وغیرہم حتی الشیخ الرئیس تحصیله واتقانه علی ما ہو علیه اذ تحصیل مثله لایمکن الا بقوۃ المکاشفة مع قوۃ البحث الشدید والمباحث اذا لم یکن
له ذوق تام وکشف صحیح لم یمکنه الوصول الی ملاحظة الحقائق الوجودیة ولہذا اذا وصلت نوبتہم الی مثل ہذا المقام ظہر منہم القصور
فیرد علیہم الاعتراض فی ما ذکروہ من انه کیف یکون شئ واحد بسیط غایة الوحدۃ والبساطة صورۃ علمیة لاشیاء مختلفة کثیرۃ لانکم
قلتم ان العلم بالشئ یجب ان یکون صورته مساویة له متحدۃ الماہیة مع المعلوم والواجب تعالی لا ماہیة له وایضا کیف یتمیز الاشیاء
بمجرد ہذا العلم التام وہل ہذا الا کتمایز المعدومات الصرفة انتہی ثم ذکر کلاما طویلا لتحقیق ہذا المذہب کما ہو دابه وخلاصته انا نمہد
اربع مقدمات الاولی الماہیات قد تکون متعددۃ الوجود کماہیة الانسان المرکب من الحیوان الناطق وقد تکون بسیطة ویقال لہا
البسیط الخارجی کالسواد مثلا والمرکب الخارجی لابد ان یکون بین اجزائه افتقار واتحاد لیکون المرکب منہا واحدا حقیقیا لا صناعیا
وہذا ظاہر الثانیة کلما کان الموجود اقوی وجودا واتم تحصلا کان مع بساطته اکثر حیطة للمعانی الکمالیة واجمع للکمالات المتفرقة کما یظہر
من حال المراتب الاستکمالیة المتدرجة فی الکمال من صورۃ الی صورۃ متعاقبة علی المادۃ بحسب تکامل استعداداتہا بقبول صورۃ بعد صورۃ
الی ان تبلغ صورۃ اخیرۃ تصدر بواسطتہا جمیع ما یصدر من السوابق الصوریة لاشتمالہا من جہة قوۃ الوجود علی مبادی تلک الافاعیل
باجمعہا مع احدیتہا الثالثة لیس یلزم من تحقق کل معنی نوعی فی موجود وصدقه علیه ان یکون وجودہ وجود ذلک المعنی لان وجود الشئ
الخاص ہو ما یکون بحسبه متمیزا عن غیرہ من المعانی فوجود الانسان مثلا لیس وجود الحیوان بما ہو حیوان وان اشتمل علی حدہ ومعناہ
ووجود الحیوان لیس ہو وجود النبات وان اشتمل علی حدہ ومعناہ وہکذا لان المعنی الواحد الجنسی کما حقق فی مباحث الماہیة کما ہو صالح
للجنسیة فہو صالح للنوعیة ایضا فوجود الحیوان من حیث ہو ہو غیر وجود الانسان من حیث ہو انسان ولیس ہذا الفرق بمجرد اخذہ لا بشرط
شئ حتی یکون جنسا واخذہ بشرط شئ حتی یصیر نوعا کما ذکروہ الرابعة کلما تحقق شئ من الکمالات الوجودیة فی الموجود من الموجودات
فلا بد ان یوجد اصل ذلک الکمال فی علته علی وجه اعلی واکمل وہذا مما یفہم من کلام معلم المشائین فی کثیر من مواضع کتابه فی الربوبیات ویعضدہ
البرہان ویوافقه الذوق السلیم فان الجہات الوجودیة للمعلول کلہا مستندۃ الی علته الموجدۃ ففیہا جمیع الخیرات اذا تمہدت
تلک ہذہ الاصول فاعلم ان الواجب تعالی ہو المبدأ الفیاض لجمیع الحقائق والماہیات فیجب ان یکون ذاته مع بساطته واحدیته
کل الاشیاء وقد قام البرہان علی ان البسیط الحقیقی ہو وجود الواجب وجود کل الاشیاء فمن عقل ذلک الوجود عقل جمیع الاشیاء
وذلک الوجود بعینه عقل بذاته وعاقل لذاته بذاته فتعقله لذاته تعقله لجمیع الاشیاء وعقله لذاته مقدم علی جمیع ما سواہ فعقله
لجمیع ما سواہ مقدم علی جمیع ما سواہ فثبت انه تعالی عالم بجمیع الاشیاء حاصل فی مرتبة ذاته ففی ہذا المشہد الالہی والتجلی الازلی
ینکشف الکل من حیث لا کثرۃ فیه فہو الکل فی حد ذاته فعلمه تعالی بالاشیاء فی مرتبة ذاته لیس بصور زائدۃ مغایرۃ لذاته بل ہی معان
کثیرۃ غیر محدودۃ انسحب علیہا الوجود الواجبی من غیر ان یصیر وجود اللکل او لشئ منہا وفرق بین کون الشئ مظہرا للماہیات وبین
کونه وجودا لہا اذ وجود کل ماہیة ہو ما یختص بہا وہذہ الممکنات انما تخالفت وتباینت اذا صارت موجودۃ بوجوداتہا الخاصة علی وجه
یصدق علیہا احکامہا وآثارہا واما قبل ذلک فلہا الوجود الحقیقی الجمعی وہذا الوجود الجمعی ارفع واشرف من کل وجود عقلی ولیس ہناک
امر بالقوۃ ہذا محصل ما ذکرہ وانا اقول ما ذکرہ وان کان تحقیقا حقیقا بالقبول وہو الذی اختارہ الفحول لکنه لا یدفع استبعاد العقول

فان الاستبعاد منشؤه ليس الا ان الذات الواحدة المباينة مع كل واحد من الممكنات كيف يعلمها في حالة عدمها الا ان مناط العلم
على التمايز والتمايز انما يكون باضافة مخصوصة وهي لا تعقل بين الموجود والمعدوم ووجود الممكنات باسرها في ذات الواجب بالوجود الجمعي
بان يكون ذات الواجب كالمرآة من دون ان ينطبع فيها شئ وان كان مسلما عندنا لكن العقل قاصر عن ادراكه والحكماء لا يقدرون
على تحقيقه كما حقه بحيث يندفع استبعاده وربما يوردون امثلة تفصيلية ايضاحية لعلمه تعالى لازالة الاستبعاد قال الحكيم
بهمنيار في التحصيل بعد ما حقق انه تعالى عالم بما سواه بذاته واذا كان كذلك يكون نسبة المعلومات اليه نسبة صورة بيت
تتصوره انت في البيت بحسبه الا انك تحتاج الى استعمال الآلات حتى تتوصل بها الى بناء البيت وهناك يكفي التصور في
صدور العقل عنه ومثاله عندنا انك تتصور وجها تميل اليه فيتبعه حركة الاعضاء او تتصور امرا يتبعه التغير في وجهك من غير استعمال
آلة او تتصور امرا ينتشر منك الشهوة والشوق وليس سبب اثارة الشوق الا التصور وبيان ذلك ان الحقيقة الواحدة
يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقولات البسيطة عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا هو
وجوده في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو ان يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير حصل
ببالك جوابه جملة ثم تفصله شيئا فشيئا انتهى كلامه وانت تعلم ان هذه الامثلة كلها انما هي للتفهيم والا فلا يمكن قياس علمه تعالى
الاجمالي على هذه الصور فان علمنا في هذه الصور الاجمالي لا يتميز شئ عن شئ عندنا وعلمه ليس اجماليا بهذا المعنى بل هو فوق علمنا
التفصيلي في الانكشاف ولله المثل الاعلى في السموات والارض وهو العزيز الحكيم قوله وعلى الثاني اي كون علمه تعالى بغيره غير ذاته تعالى
ولم يذكر شقوق الاول لانه ههنا بصدد ذكر اصول المذاهب ولهذا ترك المذاهب الواقعة في الشق الثاني من الترديد الاول قوله اما صفة
قائمة به هذا هو مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا وتلميذه الحكيم بهمنيار ومن تبعهم وتحريره على ما يستفاد
من كلام الشيخ الرئيس في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد تستفاد من الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من الارض هيئاتها واشكالها
وغير ذلك بعد تعلق الحاسة بها وقد لا تكون كذلك بل يكون الامر بالعكس كصورة بيت انشأها البناء اولا في نفسه بقوته خياليه
ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه لايجادها في الخارج فليست تلك الصورة العلمية ماخوذة من الخارج بل الصورة الخارجية ماخوذة
منها وموقوفة عليها وقد تقرر ان للواجب علما فعليا مقدما على الايجاد سببا له وعلما انفعاليا مترتبا على وجودها فهو يعلم الاشياء
في الازل والاشياء معدومة في مرتبة ذاته بوجود اصلي فلا بد ان تكون موجودة بوجود ظلي تكون اسبابا للعلم به تعالى فانه لو لم توجد
بوجود ظلي ايضا لم يحصل العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم وهو موقوف على وجود الطرفين ولا يمكن ان يكون تلك
الاشياء موجودة في الازل بوجود اصلي والا لزم الوجود قبل الايجاد فلا بد ان تكون صورها قائمة به تعالى زائدة على ذاته منفصلة بذاته
وهي العلوم بالممكنات والسر فيه انه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ لكل موجود عقل اوائل الموجودات وما هو له منها ولا شئ من الاشياء
الا وهو معدوم في حد ذاته فلا بد ان يحصل صوره فيه تعالى ومن ههنا ظهر اندفاع ما يقال ان ارتسام الصور فيه تعالى يستلزم انفعاله
عن الغير وهو خلاف صرائحهم هذا ولا يخفى على الفطن الذكي سخافة هذا المذهب والعجب من الرئيس مع كونه غواصا في بحار الحكمة كيف مال
الى هذا المذهب واثبت للواجب تعالى ما يستلزم النقص فيه ولهذا تعقبه كل من جاء بعده كالشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي
في المشرع السابع من الهيات كتابه المطارحات وابي البركات البغدادي في المعتبر والمحقق نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات

٥٧ معقولات ... منه مد ظله

٨٥ في ذاتها

والعلامة شمس الدين الخفري في بعض تصانيفه وغيرهم بوجوه شتى اكثرها قوية الورود ولا دافع لها عن وجه هذا المذهب والعلامة صدر الدين الشيرازي
وان تصدى لدفعها في الاسفار لكنه لم يات بما يشفي العليل ولنذكر بعض الوجوه الواردة مع اجوبة لصاحب الاسفار مع تحقيق الحق
وابطال الباطل تنشيطا للناظرين وتفريحا للماهرين فنقول المذهب المذكور مردود بوجوه الاول ما في المطارحات من انه وان لم يلزم
الانفعال التجددي ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي القبول والاقتضاء واجاب عن صاحب الاسفار بما حاصله انا لا نسلم ان كون الشيء
الواحد قابلا وفاعلا مطلقا محال انما المحال كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بمعنى المستعد واما كونه فاعلا وقابلا بمعنى الموصوف فليس
بمحال فاللازم ليس بمحال والمحال ليس بلازم اقول المشاؤن ومنهم الشيخ الرئيس يبالغون في انكار زيادة الصفات عليه تعالى
ويقولون بعينيتها كما هو مذكور في اسفارهم فكون الشيء فاعلا وقابلا وان لم يكن محالا مطلقا لكنه محال في الواجب عندهم باي معنى اخذ
كما لا يخفى على من نظر مبحث الالهيات من كتبهم وهذا هو غرض المورد وبالجملة ايراده الزامي فلا بد من دفع الالزام وليس بمرفوع

الايراد الاول

الثاني ما في المطارحات ايضا من انه يلزم انفعال الواجب من الصورة الاولى وهي علة لاستكماله بصورة اخرى وان اعتذروا بانها
وان كانت في ذاته فليست كمالا له فيلزمهم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه لوجودها
يكون كمالا له واجاب عنه المجيب المذكور بان هذه الصور ليست كمالات عندهم لذاته والعلم الذي هو من كمالاته ونعوته هو ما يكون
عين ذاته ولا فرق بين صدور هذه الصور عنه تعالى وسائر الاشياء الخارجية في كونها مترشحة عن ذاته تعالى متاخرة بوجودها ووجوبها
عنه ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون الشيء بالقياس الى الماهية ممكنا
وبالقياس الى موجده واجبا فكل من الصور وان كان وجودها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجوده له تعالى

الايراد الثاني

۲۷۴

اقول لقد اعجبني هذا الكلام من اوله الى آخره اما فهو انه لو لم تكن هذه الصور كمالات له تعالى يلزم خلوه في ذاته عن العلم بغيره الذي
هو كمال ايضا وفيه نفي لعلمه بما سواه بحسب ذاته وقد حقق هو في شرح هداية الحكمة ان نفي نحو من انحاء علم الله تعالى موجب لتكفير قائله فانظر كيف ينكر
ههنا كون الصور التي هي علوم كمالات له تعالى ويحصر الكمالية في علمه بذاته وقوله لا فرق الخ غير نافع بل مضر اذ لما كانت الصور كالاشياء الخارجية
في صدورها عنه تعالى لزم خلوه في مرتبة ذاته عن تلك الصور وهو مستلزم للجهل فان قال تلك الصور لوازم ذاته فلا تنفك عنه قلنا ماذا اردت باللزوم
ان اردت به الجزئية فذلك قول باطل وان اردت به انها خارجة عنه لازمة له غير منفكة في حين من الاحيان فلا يخلو اما ان تكون واجبة لذاتها او واجبة لغيرها
على الاول يلزم تعدد الواجب والتزام تعدد الذوات الواجبة محال كما ان تعدد الصفات الواجبة بالذات فليس بمحال على التفصيل على ان الصفة ما يحتاج الى
الغير فيقوم به وهو مناف للوجوب فكيف يتعقل بوجوب وجودها لذاتها وعلى الثاني فهي ممكنة بذاتها لان الواجب بالغير يكون في نفسه ممكنا فيكون ذات الواجب في
مرتبة ذاته قبل هذه الصور وان كانت قبلية ذاتية خاليا عن العلم وهذه جهالة بينة وقوله ولا منافاة بين ان يكون الخ لا يغني عن جوع الثالث ما
في المطارحات ايضا من ان القول بالصور يوجب ان يكون الذي يفيد الصور ليست ذاته بل شيء اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتها واحدة بجهة واحدة
يجوز ان يفعل ويقبل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما للمحالات كثيرة واجاب المجيب عنه بانك قد علمت ان واجب الوجود مبدأ لكل الاشياء
ومبدأ وجوب وجودها فاذا صدر عنه شيء بواسطة سبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا ناش منه فالجهات العقلية كلها منبعثة عنه تعالى فالمفيد
شيء من الاشياء كيف وجود الاشياء عنه وقد علمت ايضا ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم الماهيات والاطلاق القبول ههنا ليس بمعنى
الاستعداد حتى يلزم انهدام كثير من القواعد اقول هذا سخيف جدا فانا سلمنا ان الواجب الوجود مبدأ لكل الاشياء لكنه لا ينفع لان ذات الواجب

الايراد الثالث

من حيث هي هي مجردة عن الصورة وكثرة الصور انما هي بعد ذاته كما نص عليه الشيخان في مواضع من تصانيفهما فيلزم الجهل في ذاته ويلزم
ان يكون الذي يفيد الصور غيره فان قلت صدور هذه الصور عنه تعالى اضطراري فلا احتياج الى امر آخر يصدر بما قلت مع انه لا يرفع الجهل
عن مرتبة الذات مما يستنكره العقل السليم أما قرع سمعك ان الاضطرار نقص فكيف يثبت في ذات الكمال والقول بان الاضطرار في صفات
الكمال البين نقص كما صدر عن البعض مما لا يقبله اهل الكمال فافهم وتعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال الرابع ما في شرح الاشارات من انه
يلزم التكثر في ذاته تعالى مع انهم صرحوا بانه تعالى واحد من كل الوجوه واجاب المجيب عنه بان لزوم الكثرة في ذاته بعد ذاته وعلى ترتيب
الاول والثاني والثالث فلا يقدح في وحدة الذات وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور في مواضع من كتبه بما حاصله ان هذه الكثرة
انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زماني الا ترى الى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته واشار اليه
المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد
ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته **اقول** هذا كله وان كان صحيحا لكن غرض المورد ان وجود الكثرة في ذاته تعالى وان
بعد الذات ايضا ينافي كثيرا من القواعد المذكورة في كتبهم كما لا يخفى على وسيع النظر ولولا بساطته من كل وجه فلم قالوا انه لا يصدر منه الا الواحد
لان الواحد لا يصدر منه الا الواحد وهذا القول قد صدر عن صاحب هذا المذهب ايضا في مواضع من تصانيفه وايضا لو قلنا بالكثرة
في حد ذاته وان كانت بعد الذات لامكن صدور جميع الاشياء عنه تعالى كل شيء بواسطة صورته فينهدم اساس كثير من قواعدهم
وذكر كلام الشيخ والمعلم الثاني المدخول عليه مما لا ينفع الخامس ما في شرح الاشارات ايضا من انه يستلزم ان لا يوجد الواجب شيئا مما يباينه
بذاته بل بتوسط امر حال فيه واجاب المجيب عنه بانه مجرد استبعاد فلا يسمع لان البرهان هو المتبع وهذه الصور الآتية لكونها من لوازم
وجوده اشرف واقدس من الممكنات الخارجية فتكون اقدم تحققا واقرب منزلة اليه تعالى فهي لا محالة احرى بان تكون واسطة في
الايجاد لهذه الماهيات **اقول** هذا عجيب جدا فان احتياج الواجب في صدور جميع الممكنات عنه نقص في ذاته وقد فر عنه الحكماء
مرارا كثيرة فهل هذا الا القرار على ما عنه الفرار والصور الآتية وان كانت لوازم لذاته غير منفكة عنه في مرتبة من المراتب لكنا نستفسر
عن كيفية صدور الممكنات الخارجية بواسطتها هل هو على طور الاحتياج اليها بان لا يمكن له ايجاد الممكنات بدونها او لا بطريق الاحتياج
على الثاني يجوز ان لا يوجد هذه الصور في ذاته تعالى ويصدر عنه الممكنات بدونها فيمكن الجهل له تعالى لانه لا سبيل للعلم على هذا التقدير
الا بالحصول وامكان الجهل ممتنع وعلى الاول يلزم ان يحتاج الذات في الخلق الى غيره وهو مخالف لقولهم انه تعالى موجد للعقل الاول
بنفس ذاته ومصادم لبداهة الوجدان السليم ايضا لاستلزام النقصان في نفس ذاته اذا خليت وطبعه وهذه المفسدة لا تندفع اصلا وما قال
ان الصور الآتية اشرف واقدس من الممكنات فتكون واسطة فخبط فاحش اذ الصور موجودة بوجود ظلي فتكون اضعف السادس
انه قد تقرر في مداركهم ان المعلول الاول يكون اقوى الممكنات وعلى هذا التقدير يكون اول المعلول هو الصورة وهي اضعف وجودا
فانه يكون عرضا قائما بالمحل والاعراض اضعف وجودا لا يقال قد صرحوا بان صفات الواجب ليست بجواهر ولا باعراض فانهم
عرفوا العرض بما يكون تحيزه تابعا لتحيز الغير وهذا المعنى لا يمكن في صفات الواجب لانا نقول ان كانت صفات الواجب اعراضا تم الكلام
والا لا يضر المرام فانها وان لم تكن اعراضا لكن لا شك في كونها اضعف وجودا بالنسبة الى الجواهر الموجودة في الخارج لقيامها بالغير
وعدم قيام الجواهر بالغير فيتم المقصود السابع قد تقرر في مقره ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول وليس المراد به العلم التام

٨٧

بماهية العلة او العلم بوجه من وجوهها ولا العلم بمفهوم كونها علة وهو ظاهر بل المراد ان العلم بخصوصية العلة يوجب العلم التام بالمعلول ومعلوم ان الواجب تعالى من جهة وجوده الواجبي علة لما بعده على الترتيب فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواجبي بتلك الموجودات فمجعولاته كلها منطوية الوجود في وجوده الواجبي فعلمه بذاته علمه بغيره لا محالة فاي ضرورة الى القول بالارتسام واثبات احتياج الواجب اليها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثامن ان اللوازم تكون تابعة لملزوماتها في نحوي الوجود الخارجي والذهني فالملزوم اذا كان موجودا في الخارج كان لازمه ايضا موجودا في الخارج والملزوم اذا كان موجودا في الذهن كان اللازم ايضا موجودا في الذهن فالواجب تعالى لما كان موجودا خارجيا لا بد ان تكون تلك الصور التي ذهبوا الى قيامها به موجودة في الخارج فلم يبق الصور صورا التاسع ان هذه الصور لا تخلو اما ان تكون جواهرا واعراضا فان كان الاول لزم ان تكون موجودات عينية كالجواهر الأخر فلا بد لصور أخر للعلم بها فيلزم التسلسل وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب بالذات محلا للاعراض العاشر ان هذه الصور المنضمة لا بد ان تكون بحسب عدد المعلومات فان علم زيد على وجه التفصيل غير علم خالد على وجه التفصيل والمعلومات غير متناهية فالعلوم ايضا كذلك والمعلومات مستقبلة كانت او ماضية عند الله تعالى مرتبة ترتبا ذاتيا او زمانيا فيكون علومها ايضا مرتبة وان كان بالعرض والتسلسل في الامور الموجودة المرتبة ولو ترتبا عرضيا بحيث يتعين الاول والثاني والثالث الى غير ذلك محال بالبراهين المذكورة في موضعه فهذه عشرة كاملة يظهر منها ان القول بالارتسام من العقائد الباطلة وههنا وجوه أخر كثيرة لرده ذكرها المتاخرون تركناها لكونها ضعيفة الورود فظهر ان القول بالانضمام مما لا يقول به عاقل فضلا عن مثل هذا الشيخ ولولا انه وتلميذه صرحا بهذا القول بحيث لا مجال للتاويل لكنا نقول انهم قد اختاروا ما هو التحقيق من ان علم الواجب بغيره انما هو بذاته لا بانضمام فيه ولا ارتسام كما يفصح عنه بعض عبارات التعليقات وبعض عبارات التحصيل فاستقم ولا تقلد الاموات قوله بحذافيرها جمع حذفور بالضم بمعنى طرف الشيء اي باجمعها قوله او واحدة بسيطة عطف على قوله متعددة هذا هو مذهب المحققين من المتكلمين فانهم لما رأوا بطلان القول بالارتسام ولم يظهر لهم تحقيق ما ذهب اليه المتاخرون من ان علمه تعالى بنفس ذاته لاستبعادهم كون المباين كاشفا لمباين آخر اختاروا ان علم الواجب بغيره عبارة عن صفة واحدة بسيطة قائمة به تعالى لها تعلقات كثيرة بالاشياء الكثيرة وان كانت الاشياء معدومة في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة تعلقا فتلك الصفة امر يقتدر به الواجب على ان يعلم الاشياء والذي يترتب عليه الانكشاف هو اضافتها وتعلقها ويرد عليه امور منها ان هذه الصفة اما انضمامية فيرجع الى شق الانضمام وقد مر ما عليه واما انتزاعية فيكون علم الواجب اعتباريا لا تحقق له في الواقع بدون الانتزاع ولا ثالث لهما ومنها ان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني كما هو مسطور في اسفارهم ومع ذلك فهم يثبتون علم الله بالحوادث الغير المتناهية واستحالة التعلق بين العالم والمعدوم الصرف بينة ولا مخلص عنه الا بالقول بالوجود الدهري للاشياء وهم ينكرون الوجود الدهري او بالقول بان للممكنات نحوا من الوجود الانطوائي في الواجب تعالى فيرجع الى مذهب المتاخرين من الحكماء ورد القول بان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ليس بمحال فان تعلق العلم بالمعدومات يقتضي تعددها وتمايزها في انفسها والمفهومات كلها متمايزة في انفسها وليس التمايز بينها موقوفا على الوجود الخارجي او في الذهن كما صدر عن الفاضل اللاهوري سخيف جدا فان اللاشيء المحض كيف يكون ممتازا ما لم يكن له نحو من الوجود فلا يحصل الخلاص عنه الا بالوجهين اللذين ذكرناهما وتخلص عنه بعضهم بان الصفة البسيطة وان كانت قديمة لكن تعلقها بالحوادث

الايراد الثامن

الايراد التاسع

الايراد العاشر

قوله بحذافيرها جمع

او واحدة بسيطة

عبد الحكيم اللاهوري

منه مدظله

انما یتحقق فی وقت وجودها فصفة العلم قدیمة والتعلق حادث وفیه ما اورده المحقق الدوانی فی شرح العقائد العضدیة بان العلم بالمتعلق بشئ لم یغیر ذلک الشئ معلوما فیلزم علیهم ان لایکون الله تعالی عالما فی الازل بالحوادث تعالی عن ذلک علوا کبیرا وذکر فی شرح التجرید للخلاص بوجه آخر وهو انه تعالی لما لم یکن مکانیا کان نسبته الی جمیع الامکنة علی السواء فلیس بالنسبة الیه قریب او بعید او متوسط کذلک لما لم یکن هو وصفاته الحقیقیة زمانیا لم یتصف الزمان مقیسا الیه بالماضی والاستقبالی او الحالی بل کان نسبته الی جمیع الازمنة علی السواء فالموجودات من الازل الی الابد معلومة له کل فی وقته ولیس فی علمه کائن وکان وسیکون بل هی حاضرة عنده تعالی فی اوقاتها فهو عالم بخصوصیاتها انتهی ونقل شارح المواقف عن کثیر من الاشاعرة ان العلم بانه وجد الشئ والعلم بانه سیوجد واحد فان من علم ان زیدا سیدخل غدا فعند حصول الغد یعلم بهذا العلم انه دخل الآن اذا کان علمه هذا مستمرا بلا غفلة وانما یحتاج احدنا الی علم آخر متجدد به یعلم انه دخل الآن لطریان الغفلة والباری تعالی یمتنع علیه الغفلة فکان علمه بانه وجد عین علمه بانه سیوجد فلا یلزم من تغیر المعلوم من عدم الی وجود تغیر فی علمه انتهی اقول هذا لاینفع فی هذا المقام فانه مع کونه آئلا الی القول بالمعیة الدهریة التی انکرها المتکلمون یستلزم جهله تعالی فی مرتبة ذاته قبل هذه الصفة ولو قبلیة بالذات فلا مخلص عنه الا بالقول بالعلم الانطوائی وایضا تلک الصفة لاتخلو اما ان تکون ممکنة او واجبة لاسبیل الی الثانی وقول بعض المشائخ کحمید الدین الضریری وغیره ان ذاته وصفاته کلها واجبة لذاته مردود وما ول لمنافاة التوحید علی الاول فاما ان یکون صدورها بالاختیار او بالاضطرار الثانی نقص مناف للوجوب قد فر عنه المتکلمون غایة الفرار وعلی الاول یلزم العلم بهذه الصفة قبل وجودها ولو قبلیة بالذات لامحالة لان کل ممکن فهو معلوم له بالذات قبل وجوده فیحصل فی ذاته صفة اخری بها تعلق بالصفة الاولی والکلام کذلک فی هذه الصفة فاما ان ینتهی الی ذات الواجب فیئول الی مذهب الحکماء والا فلا یحصل المطلوب فافهم فانه دقیق وبالتامل حقیق قوله او غیر قائمة به عطف علی قوله اما صفة قائمة قوله فاما بنفس حضور الممکنات الخ هکذا ذکر فی شرح السلم لاحسن المحققین ملا محمد حسن رح وغیره ویرد علیه ان الکلام ههنا فی العلم الفعلی المقدم علی ایجاد الممکنات وحضور الممکنات عنده تعالی بهذا الوجود لایکون الا بعد تحققها ووجودها فایراد هذا المذهب فی هذا المقام لیس بصحیح الا ان یقال هذا المذهب ایضا فی العلم الفعلی وقع للقائلین به بسبب الاشتباه غایة الامر ان عدم صحیح کما ان القول بالانضمام غیر صحیح فسبب ذکره ههنا بهذا التقریب والتحقیق الذی یظهر لی هو ان الغرض فی هذا المقام ذکر المباحث الواقعة فی علم الواجب الفعلی اما وجودا کما فی مذهب الانضمام ومذهب المعتزلة وغیرهما او عدما کما فی هذا المذهب ومذهب الاشراق الآتی ذکره ومن ههنا ظهر سقوط ما قال بعض الناظرین اقول ذکر هذا المذهب فی هذا المقام وقع تقلیدا لما فی العروة الوثقی والا فلا یخفی علی من له ادنی مسکة ان الکلام فی العلم الفعلی المقدم علی الایجاد وحضور الممکنات عنده تعالی بوجودها الدهری انتهی ویؤید ما حققنا انهم باجمعهم یذکرون مذهب صاحب الاشراق فی هذا المبحث مع انه مبنی علی انکار العلم الفعلی کما سیاتی فافهم قوله بوجودها الدهری فالاشیاء کلها مع قطع النظر عن تحققها الزمانی حاضرة عنده تعالی بوجودها الدهری الذی لا اول فیه ولا آخر بل کلها مع الواجب تعالی معیة دهریة فیعلمها الواجب بنفس حضورها ای بنفس هذه الاشیاء الحاضرة فعلمه تعالی نفسها ولا حاجة الی ارتسام صورها ولا الی امر آخر ولا یخفی علی الفطن ما فی هذا المذهب من السخافة اما اولا فلانه لایشمل العلم بالممتنعات والممکنات المعدومة ازلا وابدا العدم وجودها فی الدهر اصلا والقول بان علم البعض بالوجود الدهری وبعضها بطریق آخر غیر صحیح کما لایخفی علی صاحب الرای النجیح واما ثانیا فللزوم الاستکمال بالغیر واما ثالثا فللزوم زیادة صفة العلم علی الواجب وهو مخالف لقواعدهم واما رابعا فلجریان براهین التسلسل وغیره فی هذه الممکنات الحاضرة عنده تعالی بوجودها الدهری

ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

۱؎ ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ۱۲ منه مدظله

۲؎ التاویل ان یراد بالوجوب الوجوب بالغیر او یراد بوجوبها لذاته وجوبها لذاته تعالی لا لذاتها وکذا التطبیق علی کلامهم ۱۲ منه مدظله

او غیر قائمة به فاما بنفس حضور الممکنات عنده تعالی بوجودها الدهری ۱۲ غلام یحیی رح

هذا في الحاشية الوجود الدهري عبارة عن نفس موجودية الشيء مع قطع النظر عن تحققه في وقت والممكنات كلها بهذا الوجود قديمة
ومعه تعالى ورده السيد الباقر واثبت حدوثها نعم ولما وقع ذكر الوجود الدهري تبعا في الحاشية وقصدا في حاشية الحاشية وجب
علينا ان نذكر بعض مباحثه المتعلقة بهذا المقام المفيدة لتحقيق المرام والكلام وان كان يفضي الى التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل
فنقول **المبحث الاول** الزمان عندهم عبارة عن كم متصل غير قار الذات مقدار للحركة موجود في الخارج معروض للقبلية والبعدية
بالذات وبواسطته تتصف الزمانيات بهما وبه يوصف الاشياء بالمضي والحضور والاستقبال فما كان في الزمان الماضي
يقال له انه ماض وما كان في الحال يقال له انه حاضر وما لم يحصل بعد يقال انه مستقبل وههنا امر آخر معبر بالدهر والسرمد
وهو حاق الواقع الذي لا تغير فيه لان التغير والتصرم انما هو بسبب الزمان وظرف الواقع اذا لوحظ من حيث هو هو من دون
لحاظ الى تغير وتجدد زماني لا يكون هناك تغير اصلا فالدهر وجود واقعي تحت لا مضي فيه ولا حضور ولا استقبال بل كل الاشياء الموصوفة
بالتغير الزماني موجودة ههناك مجتمعة لا تغير فيها اصلا فالعدم في زمان مخصوص ليس عدما دهريا ولا هو مستلزم له لجواز تحقق الوجود في وعاء الدهر بحسب الواقع
في زمان آخر فهو اعم منه بحسب التحقق بل العدم في جميع الازمنة ايضا غير مستلزم للعدم الدهري لجواز ان يكون الشيء غير زماني كالعقول والنفوس
المجردة فانها تتصف بالعدم الزماني ومع ذلك فهي موجودة في حاق الواقع غير معدومة فيه فالمقابل للوجود في الدهر العدم في الدهر كما يكون
للمستحيلات والمعدومات لا العدم في زمان مخصوص فكل عدم في الدهر عدم في الزمان من غير عكس وكل وجود في الزمان وجود في الدهر من غير عكس فالامور
الثابتة العالية موجودة في وعاء الدهر غير موجودة في الزمان واما السرمد فلا فرق بينه وبين الدهر الا اعتبارا فحاق الواقع اذا اعتبر
بالقياس الى معية الامور الثابتة مع الامور المتغيرة يسمى دهرا واذا قيس الى نسبة بعض الامور الثابتة كالواجب تعالى مع البعض كالعقول
يسمى سرمدا ومن ثم تسمعهم يطلقون على الواجب الوجود الدهري تارة والوجود السرمدي تارة **المبحث الثاني** صرح الجمهور ان الحدوث على قسمين
ذاتي وهو احتياج المتأخر الى المتقدم وان كان معه زمانا كالعقل الاول بالنسبة الى الواجب وزماني وهو عبارة عن وجود له ابتداء بمعنى انه وجد في
زمان لم يكن هو فيه ثم وجد كالحوادث اليومية الموجودة في ازمنتها ويقابل كلا منهما القديم فالقديم الذاتي عبارة عن عدم احتياجه الى
شيء آخر والقديم الزماني عبارة عن عدم وجود الاولية والنسبة بين الحادث الذاتي والحادث الزماني عموم وخصوص مطلقا فان كل ما يوجد
فيه الحدوث الزماني يوجد فيه الحدوث الذاتي من غير عكس كالمبادي العالية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون الزماني وبين الحادث الذاتي والقديم
الذاتي تغاير حقيقي وهو ظاهر وبينه وبين القديم الزماني عموم وخصوص من وجه فاحد مادتي الافتراق الواجب لوجود القديم الزماني فيه دون الحادث الذاتي
وثانيهما الحوادث اليومية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون القدم الزماني ومادة الاجتماع النفوس المجردة والنسبة بين الحادث الزماني والقديم الذاتي
تباين وهو ظاهر وبينه وبين القديم الزماني ايضا كذلك وهو اظهر والنسبة بين القديمين عموم وخصوص مطلقا فالواجب يصدق عليه
القديمان والعقول يصدق عليها القديم بالزمان لا بالذات ولا يوجد صورة العكس **المبحث الثالث** الوجود الدهري والسرمدي
عندهم قديم وكذا الزمان مع مقداره الذي هو حركة فلك الافلاك والزمانيات المتجددة حوادث بحسب الزمان وهي وان كانت معدومة في
غير ازمنة حدوثها لكنها موجودة في الدهر دائما اذ الانعدام عن الدهر انما يكون بارتفاع الوجود بحسب الواقع مطلقا لكن وجوده في زمان
وجد فيه لا يرتفع والا لصدق النقيضان وانعدامه في زمان لاحق لا يرفع وجوده في زمانه فانه هو موجود في زمانه السابق وهو نحو من انحاء
وجوده الدهري فكيف تكون معدومة في الدهر فالزمان مع ما فيه بقليله وكثيره كله موجود في الدهر هذا مذهب الفلاسفة واما المتكلمون

فلا وجود للوجود الدهري عندهم وقد ابطلوه ببيانات عريضة لا يحتملها المقام فلا وجود عندهم الا الوجود الزماني والزمان مع الزمانيات
كلها عندهم حوادث زمانية بمعنى انها لم تكن ثم وجدت فقبليته تعالى على الزمان وما فيه عندهم قبلية حقيقية وعند الفلاسفة قبلية ذاتية
ومعية دهرية والمتبحر[1] في العلوم لما آمن بوجود قبلية الله تعالى على الممكنات باسرها زمانا كان او زمانيا ولم يهتد الى القول بالقبلية
الحقيقية التي اختارها المتكلمون لنفوذه في منافذ الفلسفة اخترع قولا آخر لم يسبقه الى مثله احد ولم يسلمه ممن جاء بعده احد وهو القول
بالحدوث الدهري وهو الذي اشار اليه الفاضل المحشي في حاشية الحاشية وقد اصر المخترع المذكور على ما اخترعه في تصانيفه حتى صنف
فيه رسالة مستقلة وفرع عليه تفريعات شتى وخلاصة تحقيقه ان مطلق القبلية التي تمنع القبل والبعد عن الاجتماع انما يكون لكون
المتحقق حاصلا بالفعل لما هو قبل من دون التكون حاصلا لما هو بعده فان كان ذلك بحيث يتخلل بينهما زمان ممتد بالذات او آن لا ممتد
بالذات وهو من حدود الممتد بالذات كانت زمانية والا كانت دهرية وسرمدية والزمان اذ ثبت تناهيه في جانب الماضي دون المستقبل
ببرهان التطبيق كان عدمه سابقا لا سبقا زمانيا بل دهريا وكذلك يكون للواجب لبرائته عن سبق العدم على وجوده قبلية على الزمان فاذا
وجد الزمان يكون سبحانه وتعالى معه فيقع المعية في حيز القبلية نعم لا يمكن في السبق الدهري ان يترتب قبليتان او بعديتان متعاقبا
الحصول وانما يحصل ذلك في السبق الزماني لعدم الامتداد في طباع الدهر فاذا فرض آ سابقا على ب بالسبق الدهري وهو على ج كذلك
كانا معدومين معا مع وجود آ ثم اذا وجد ب وج بعد معدوم يقع فقدر في عدم ج ووجود آ جميعا فاذن يكون سبق آ على ج بحسب استمرار
الوجود وتمادي العدم والكلام كان في سنخ الدهر فظهر انه لا يمكن ترتب البعديتين والقبليتين بحسب سنخ الدهر ولكن لابد من وجود القبلية
هناك ايضا وهي من صفات الجاعل وليس للعقول سبيل الى دركه ولا غائبة فيه لان البرهان يوجب ان يكون هناك تقدما سرمديا مجهول
الكنه فان الحادث اليومي مثلا متخلف عن الواجب فيكون هناك قبلية وليست بزمانية فانها انما تكون بالذات للزمان وبالعرض
للزمانيات والواجب متعال عن ذلك ولما تخلف وجود الحوادث عن الواجب كان له عن اولها الى آخرها قبلية والكل في ذلك سواسية فان
قبليته على آدم كقبليته على نبينا صلى الله عليه وآله وسلم من غير تعاقب وترتب والفلاسفة ايضا لا ينكرون هذه القبلية لكنهم يشركون
المبدعات اي العقول فيها بالله تعالى ونحن نجعل المبدعات البرئية عن الحوادث الزمانية مع الحوادث الزمانية سواء في قبلية الواجب
عليها ونحكم على الممكنات بان وجودها بعد البطلان في وعاء الدهر الليس اذ كان بعضها متسرمدا غير مسبوق العدم وبعضها مسبوقا
كان الواجب مع المتسرمد والمسبوق بالعدم معدوم في الدهر ثم هو سبحانه وتعالى صار معه اذا وجد فيلزم حصول امتداد في الدهر وعروض
نسبة متصورة امتدادية للواجب فيتعين انه اما ان يكون من الممكنات متسرمدا وهو بديهي البطلان او كلها مسبوقة بالعدم فهذا هو المطلوب
هذا محصل كلماته وقد شنع عليه تشنيعا بليغا العلامة[2] الجونفوري في الشمس البازغة بان مطلق القبلية والبعدية المانعتين عن الاجتماع
لا تتعقلها الا حيث يكون امتداد محقق او موهوم اذ ما لا يكون فيه امتداد اصلا لا يتصور فيه عدم ثم وجود وقولنا لم يكن فكان او كان فصار
سلبا ثم صدق الايجاب ونحو ذلك لا يخلو عن ملاحظة الحدين فاذا جرد النظر الى الزمان لم يستطع العقل الا الحكم بوجوده المحض والعدم البحت
فاذن قد انقلبت ريح الملامة واستدارت رحى التشنيع عليه وما ذكره من وقوع الوجود في حيز العدم فمما لا محصل له فانه اذا كان
الدهر خارجا عن الامتداد ولا امتداد هناك فكيف يمكن ان يتعاقب فيه امران اللهم الا ان يكون هناك ظرف آخر ممتد كالزمان يحيط به
ويكون التعاقب بلحاظه وبالجملة فقبلية الواجب على الممكنات قبلية دهرية لا تتصورها فضلا عن ان تصدقها فلا يصح القول بالحدوث

[1] اي السيد الباقر ١٢ منه مد ظله

[2] اي العلامة محمود الجونفوري رح ١٢ منه مد ظله

الدهري بل كل شيء فهو مع الواجب تعالى بحسب الدهر لا قبلية هناك ولا بعدية ولا امتداد هذا خلاصة ايراده وقد اطال الكلام على جملة
من جمل ذلك المخترع فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى الشمس البازغة ولولا ضيق المقام لذكرتها **قوله او بحضور الصورة الجوهرية** هذا قسم ينسب
الى افلاطون الالهي واستاذه سقراط وتحريره ان للاشياء عنده ثلثة وجودات الاول الوجود الخارجي وهو الذي يكون مناط الاجراء
الاحكام والآثار الحقيقية والاشياء بحسب هذا الوجود بعضها جواهر وبعضها اعراض والثاني الوجود الذهني وهو اضعفها سواء اختير مذهب
حصول الاشياء بانفسها او باشباحها والاشياء الموجودة بهذا الوجود المسماة بالصور الذهنية كلها اعراض لوجودها في الموضوع
وههنا وجود ثالث كانه برزخ بين هذين الوجودين وهو عبارة عن وجود صور الاشياء الخارجية قائمة بذاتها قبل وجودها في ذوي صورها
فان قلت كيف يمكن قيام هذه الصور بنفسها مع كونها اعراضا قلت لا بعد في ذلك في العالم الآخر أما سمعت ان الاعمال توزن في الميزان
عند الحساب وهي اعراض ويرد على هذا المذهب بعض الايرادات[1] الواردة على شق الانضمام وقد بالغ رئيس الصناعة[2] في كتبه في تشنيع
هذا المذهب اي القول بالمثل المجردة المنسوبة الى افلاطون وهي المعروفة بالمثل الافلاطونية فقال في الفصل العاشر من المقالة الثانية
من برهان الشفاء اما افلاطن فجعل الصور المفارقة المعقولة موجودة لكل معقول حتى للطبعيات فسماها اذا كانت مجردة مثلا واذا
اقترنت بالمادة صورا طبعية وجميع هذا باطل فان الصور الطبعية لا تكون هي هي اذا جردت عن المادة والصور التعليمية لا تقوم بلا مادة
والكلام في ابطال هذه الآراء والقياسات الداعية اليها انما هو في الفلسفة الاولى دون المنطق والعلوم الآخر انتهى ثم قال في ثاني
سابعة الهيات الشفاء اول ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة يوجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين
في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا
وجعلوا لكل واحد من الامور الطبعية صورة مفارقة هي المعقولة وجعلوا العلوم والبراهين نحوا نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطن
ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسان معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس
الفاسد فهو المعقول المفارق انتهى وقال المتبحر[3] في العلوم في القبس الخامس من القبسات في بحث الطبائع المرسلة المثل الافلاطونية
في المشهور الدائرة على الالسن مفسرة في هذا الموضع بالطبائع المرسلة الموجودة في متن الدهر وحاق الاعيان منحازة في عالم الامر عن الافراد
وفي باب اثبات علم الله بالصور المعلقة الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان وفي باب تفصيل العوالم بعالم المثال المتوسط بين
عالم الغيب والشهادة برزخا بين المادي والمجرد وفي مقام اثبات الصورة النوعية بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على
هياكل اشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير كالنفس المجردة بالقياس الى تدبير هيكل مخصوص فليعلم انها بما عدا التفسير الاخير باطلة انتهى كلامه
وتم مرامه ولا بد ههنا من ضرب من التفصيل فنقول قد تواتر النقل بين الحكماء قديما وحديثا عن افلاطون انه قائل بالصور وسموها
بالمثل الافلاطونية واختلفوا في المراد بها بناء على ان للمثل تفسيرات في مواضع مختلفة فقد تفسر في مبحث الصور النوعية بارباب
الاجسام والطلسمات وتحقيقه الاجمالي ان الحكماء المتألهين من حكماء الفرس ومن يحذو حذوهم كالشيخ المقتول[4] في كتبه كالمطارحات
وحكمة الاشراق وهياكل النور ذهبوا الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل مدبر
لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية واستدلوا على ذلك بان الوجدان يشهد بامتناع صدور الافعال
المختلفة في النبات مثلا عن القوة العديمة الشعور التي سماها المشاؤن بالصور النوعية وهؤلاء الاشراقيون يتعجبون ممن يقول ان الالوان

[1] كالسير والاستكمال بالغير ولزوم الجهل في مرتبة الذات وجريان التسلسل في هذه الصور وغير ذلك ١٢ منه مد ظله
[2] اي الشيخ ابو علي بن سينا رحمه الله ١٢ منه مد ظله
[3] اي السيد باقر داماد ١٢ منه مد ظله
[4] اي الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول ١٢ منه مد ظله

هداية الورى اما اولا عفی عنه فبان قوله بل الكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق ينافی ما مر منه من ان الرفع الخاص رفع الشیٔ بعد تحققه
واما ثانيا عفی عنه فبان قوله ضرورة ان الزوال آه غير مسلم لما سمعت ان رفع كل شیٔ نقيضه فما معنی ان الزوال ليس نقيضا للزائل واما ثالثا عفی عنه
فبانه يلزم قطعا علی تقدير تعدد الزوال بان يكون لشیٔ واحد نقيضان ويبطل الحصر العقلی بين الشیٔ ونقيضه لتحقق الثالث واجاب
ذلك الناظر فی جديدته عفی عنه عن الاول بان معنی قوله رفع الشیٔ بعد تحققه رفع خاص له كما ان رفعه قبل تحققه رفع خاص له لا ان الرفع
الخاص عبارة عن رفعه بعد تحققه فقط وعفی عنه عن الثانی بان الزوال لما كان عبارة عن رفع الشیٔ بعد تحققه فهو نحو خاص من رفعه
فيكون اخص من نقيضه اذ نقيضه رفعه مطلقا وهو اعم من الزوال لتجويز العقل خلوه عن هذا النحو من العدم وعفی عنه عن الثالث بانه موقوف
علی ان يكون الزوال نقيضا للزائل مع انه اخص من نقيضه **اقول** قد صرحوا باجمعهم ان نقيض كل شیٔ رفعه وان نقيض كل شیٔ
بهذا المعنی واحد كما هو منصوص فی الحواشی القديمة وغيرها فالشیٔ وان كان حادثا ليس له الا رفع واحد الا انه ينقسم الی الفردين
احدهما الرفع السابق وثانيهما العدم اللاحق المعبر عنه بالزوال بحسب تعدد الزمان وتخلل الوجود وليس ان الرفع السابق عدم آخر
والرفع اللاحق عدم آخر تعلقا بشیٔ واحد وهل يجوز ذلك عاقل كلا مع انهم انما قسموا الرفع الی قسمين العدم السابق والرفع اللاحق
ولم يجوزوا ان يكون لشیٔ رفعان لاحقان او عدمان سابقان وبالجملة لم يقل احد بل لا يمكن ان يقول بتعدد الزوال لشیٔ واحد ولو جاز
ذلك لزم بطلان الحصر العقلی قطعا فتامل فانه مما يعرف وينكر **قوله** وبانه يمكن تصور العشرة بدونه الخ **اورد عليه** ان هذا انما يتم
لو كان ذلك التصور تصورا بالكنه وهذا ممنوع **واجيب** عنه بان العدد انتزاعی وكنه الانتزاعی ليس الا ما حصل فی الذهن
**وقال** بعض الناظرين فيه ما فيه ولم يبين ما فيه **فتعقب** فی هداية الوری بان المقدمتين اللتين فی كلام المجيب احدهما مما
نصوص المحشی سابقا حيث قال الحق ان العدد من الامور الانتزاعية والثانية مما اتفق عليه المحققون فلا يعلم وجه ما فيه **واجاب**
عنه ذلك الناظر فی جديدته بان اتفاق المحققين عليها ممنوع فان الدوانی[1] صرح فی الحاشية القديمة بانه يجوز ان يكون الانتزاعی
عند تصوره حاصلا فی الاذهان بامر يساويه لا بكنهه لا بد لنفی ذلك من دليل **اقول** الدوانی وان ابدع احتمال ان تكون الانتزاعيات
منتزعة بوجه ولم يقدر علی دفعه ناظر وكلامه كالخوانساری والقرهباغی وغيرهما لكن عبارات القدماء تنبئ ان كنه الانتزاعی ليس الا
ما حصل فی الذهن وقد اخذه بعضهم مما صرح به رئيس[2] الصناعة فی الشفاء من ان الوجود اعرف الماهيات وصرح به الصدر[3] الشيرازی فی حواشی
شرح التجريد الجديدة وحققه بالتفصيل وتبعه السيد المحقق فی حواشی شرح المواقف ومال اليه اكثر محشيها ومع قطع النظر عن ذلك
نقول ان لم يثبت اجماع المحققين عليه فلا ريب فی اجماع الجمهور عليه البتة ولذلك تری كتب المتاخرين مشحونة بذكرها والكلام ههنا علی
طورهم فلا يضر القدح فيه **قوله** حيثية تقييدية آه **قال** بحر[4] العلوم ان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة مغايرة للآحاد
وبعد عروض الهيئة قد تقرر حقيقة عددية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة عددية
حتی تلزم المجعولية الذاتية **واورد عليه** بان الوحدات قبل عروض الهيئة اما ان تكون حقيقة عددية فح لا حاجة الی عروض
الهيئة اولا فتكون الوحدات حقيقة عددية من مقولة الكيف بسبب الامر الخارج هو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية قطعا **واجاب** عنه
بعض الناظرين سلمه الله تعالی فی قديمته بان محصل كلام ذلك البحر ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة
الاجتماعية فعند تحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة

[1] ای مولانا جلال الدين الدوانی ۱۲ منه مدظله

[2] ای الشيخ ابو علی بن سينا ۱۲ منه مدظله

[3] ای مولانا صدر الدين الشيرازی ۱۲ منه مدظله

[4] ای مولانا محمد عبد العلی بحر ۱۲ منه مدظله

سرير فلا تزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا تلزم المجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة وبهذا
نهدى كل وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيئة ولم يكن كما لكن مجموع الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية ليست كيفا بل كم بالضرورة
ضرورة انه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات وتعقب في هداية الورى بوجهين اولهما ان قوله ذاتيات العدد
الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة مع انه يخالف قوله اللاحق غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة غير مطابق
للواقع فان الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة هو العدد على تقدير عروض الهيئة لا ذاتيات العدد ودفعه ذلك الناظر في جديدته
بان هذا الايراد غير وارد الا على العبارة المنقولة من النسخ المطبوعة للحاشية وقد وقع فيه غلط من ناسخها وعبارته الصحيحة ان ذاتيات
العدد الوحدات وهي من حيث انها معروضة للهيئة عدد الخ ولا يرد الايراد على هذه العبارة اقول لما لم نجد ههنا مسلكا غير الاقرار
بالغلط اقربه لكن تبرأ نفسه منه ونسبه الى ناسخه والله اعلم بظواهره وسرائره وثانيهما ان قوله ولا تلزم المجعولية الذاتية ممنوع فان
ذاتيات العدد لما لم تزد على الوحدات كما اعترف هو به فنقول ان العدد ليس عبارة عن كل وحدة وحدة ولا عن الوحدات الكثيرة من حيث
انها كثيرة بل عن الوحدات من حيث عروض الهيئة فقبل عروضها لم تكن الوحدات عددا ومن مقولة الكم ولما عرضت ولو خلطت معها
من غير ان تدخل الهيئة في قوام العدد صارت عددا وهل هذا الا المجعولية الذاتية ودفعه ذلك الناظر بانه قد صرح الشيخ في الشفاء ان مبدأ
شئ لا يجب ان يكون من جنس ذي المبدأ ولا ان يكون ذو المبدأ من جنس المبدأ وذكر هناك ان الوحدة مبدأ العدد وليست كما فلا يلزم
من كل وحدة وحدة وكون الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة غير كم ان لا تكون مجموع الوحدات مع اعتبار الهيئة كما ولا تلزم المجعولية
الذاتية اصلا اذ الهيئة الصورية لم تجعل الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة بلا زيادة امر عددا بل عند تحققها يصير مجموع الوحدات المعروضة
للهيئة عددا فالهيئة الصورية لم يجعل العدد عددا حتى تلزم المجعولية الذاتية بل عروضها جعل غير العدد عددا ولا يلزم منه [illegible] با فلاطون
ولا المجعولية الذاتية اقول ايراد كلام الشيخ مما لا دخل له في هذا المقام فانه لم ينكر احد عدم اتحاد المبدأ وذي المبدأ احد
الشيخ ردا عليه انما الكلام في لزوم المجعولية الذاتية وما ذكره في عدم لزومها بقوله اذ الهيئة الصورية الخ غير
التشقيق المذكور فيه ايضا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة قوله ولما الثانية فلا تتجاوز الاربعة عند احد الجزء الرابع هو الصورة الشخصية
كما حققنا في هداية الورى وما قال بعض الناظرين في جديدته من انه لا يخلو اما ان تكون الصورة التي هي جزء رابع للجسم عبارة عن الصورة
الجسمية او النوعية التي تشخصت بالهيولى فليست جزءا رابعا للجسم واما ان يكون امرا آخر سوى الجسمية والنوعية فاما ان تكون تلك
الصورة ملازمة للهيولى او لا وعلى الثاني لا تكون جزءا للجسم اصلا وعلى الاول فاما ان يكون الاحتياج من الجانبين فيلزم الدور او من
جانب واحد ولا بد ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى اذ لا احتمال لكون الهيولى مفتقرة الى الصورة فتكون الهيولى علة مطلقة لها او آلة او واسطة
فمحصله سخيف جدا فان المختار ان يختار الشق الاول ونقول التربيع ههنا بالاعتبار وهذا ظاهر جدا ولعمري ان امثال هذه التفوهات غير قابلة
للالتفات ولقد استراح القلم من هذا الرقم نهار السبت الخامس عشر من جمادى الاولى سنة سبع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة سيد الثقلين
صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين حين اقامتي بالوطن حفظه عن شرور الزمن آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد خاتم النبيين وآله وصحبه اجمعين

قد تمت الرسالة اوائل ذي الحجة سنة سبع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة واطبع سنه الثاني في
المطبعة النظامية مطبوعة مطبع ختم المعتني بالطبع وزينت علامة خط [illegible]

العبد
[illegible] ابن حاجي محمد روشن خان حنفي [illegible]

العجيبة التي ترى في ريش الطاؤس مثلاً انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير رب نوع حافظ بل هم ينسبون جميع كيفيات
الانواع الى اربابها المجردة المسماة بالمثل والمشاؤن دوّنوا في كتبهم دلائل كثيرة لابطال هذه الارباب ليس شيء منها مما ينفع ويهدي
الى الصواب والتحقيق انه لاسبيل الى المناظرة مع الآبيين في هذا الباب لانهم يدعون البداهة والمشاهدة المتكررة في خلواتهم وجلواتهم
لاثبات هذه الارباب فليس للمشائين في ظلمات الدلائل الظاهرة ان يناظروهم كما انهم لايناظرون ارسطو وابرخس وبطلميوس في
ما دونوه على ما وجدوه في ارصادهم وقد تفسر في مبحث الماهيات بالماهيات المجردة المعراة عن التشخصات الماخوذة بشرط لاشي
وقد تفسر في باب تقسيم العوالم بالعالم المتوسط بين عالم المجردات وبين عالم الاجسام المادية ويسمى بعالم المثال الذي ذهب اليه الشيخ المقتول
ومن قبله من حكماء المتالهين واستدل عليه في حكمة الاشراق وغيرها بان الصورة الخيالية الكبيرة كجبل الفضة مثلاً لاتكون
في الاذهان لامتناع انطباق الكبير على الصغير ولا في الاعيان والا لراها كل سليم الحواس وليست معدومة صرفة والا لما كانت معلومة
متميزة وليست في العقول المجردة لكونها جسمانية فبالضرورة تكون في موضع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل وهو الذي ذهب
اليه الحكماء المتقدمون كافلاطون وبقراط وفيثاغورس وغيرهم وانت تعلم ان هذا الدليل مبني على انكار الوجود الذهني اما على القول به
كما هو التحقيق فلا يتم الاستدلال لاحتمال وجوده في الذهن وتوهم لزوم تطبيق الكبير على الصغير نشأ من الاشتباه بين الوجود الخارجي
والذهني وقياس احدهما على الآخر فافهم ولاتخبط وقد يقرر بانا ندرك زيداً مثلاً بعد ما شاهدناه مرة بعد انعدامه عن هذا العالم على الطريق
الذي شاهدناه سابقاً فلزيد وجود قطعاً واذ ليس في هذا العالم فلاجرم يكون في عالم آخر وهو المسمى بعالم المثال فموجودات هذا العالم تكون موجودة
فيه بعد انعدامها عنه وتكون قائمة لافي مكان ولا في جهة بل في عالم متوسط بين عالم العقل وعالم المادة ومن اراد التفصيل فليرجع الى شرح
فصوص الحكم وقد دوّن المشاؤن لابطال هذا العالم في اسفارهم وجوهاً كثيرة لايشفي العليل واحد منها وقد تفسر في باب العلم بالصور القائمة
بنفسها المجردة عن المادة عند ربها وخالقها اذا عرفت هذا فاعلم ان منهم من نسب وجود الماهيات المجردة في الخارج الى افلاطون بناء على
تفسير الصورة بها وشنع عليه تشنيعاً بليغاً بانه كيف يمكن وجود الماهيات المعراة عن ما به الامتياز كما لايخفى على ذي فطانة ومنهم من نسب
اليه القول بان علم الواجب تعالى بالاشياء بواسطة صورها الحاضرة عنده الموجودة في الخارج بنفسها وهو الذي ذكره الفاضل المحشي ههنا تبعاً
لمن سبقه ويرد عليه انه كيف يمكن قيام الصور بنفسها قبل وجود ذي صورها فان من الصور صور الاعراض وهي طبائع ناعتية لايمكن ان تقوم
بنفسها وتخلص عنه العلامة الگوفاموي في منهيات شرح سلم العلوم بان مراده بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده واطلاق
الصور على الاشياء باعتبار حضورها العلمي شائع عندهم وانما سميت مجردة لعدم تغيرها بهذا الاعتبار واراد ببقائها بذاته انها عدم قيامها
بذاته تعالى انتهت ولايخفى عليك ما فيه من الفساد فان الكلام في العلم الفعلي المقدم على وجود الممكنات الازلي فكيف يكون المراد بالصور نفس
الممكنات واما ما افاده احسن المحققين في شرح السلم ان مراده بالقائم بنفسها ان لاتقوم بالعالم بها وح يجوز ان يكون صور الاعراض كالسواد
والبياض مثلاً قائمة بالمحال كالاجسام مثلاً غير قائمة بالباري تعالى فان قلت علم السواد بدون الجسم ممكن قلت لعله لايمكن في علم الباري
تعالى لامر لايعلمه الا هو انتهى كلامه فمما لست احصله فافهم والتحقيق ان حمل كلام افلاطون على التفسير الاول والثالث اولى ولم يقم
دليل قوي على بطلانهما بعد واليه يشير كلام المحققين لان شان افلاطون اجل من ان يقول بوجود الماهيات المجردة في الخارج وكذا القول
بالصور العلمية المجردة القائمة بنفسها ركيك ايضاً فاستقم ولاتلتفت الى صنيع المتاخرين حيث نقلوا قوله في كل موضع من المواضع المذكورة

ا؎ في التعريض الذكرى اشارة الى الترتيب الزماني فان ارسطو مقدم عصره على ابرخس وعصره مقدم على عصر بطلميوس كما لايعلم من شرح القاضي الرومي للملخص الجغمينية ومالفهم من بعض عبارات العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة من ان ارسطو متأخر عنهما فزلة عن القلم ١٢ منه مدظله

٢؎ اي الشيخ شهاب الدين السهروردي ١٢ منه مدظله

٣؎ اي القاضي محمد مبارك الگوفاموي ١٢ منه مدظله

٤؎ اي مولانا محمد حسن رحمه ١٢ منه مدظله

او بنفس حضور الاشياء

حضور اشراقيا

او بنفس ثبوت الممكنات المعدومات

غلام يحيى

وفسره في كل باب بتفسير يليق به والله اعلم بما في ضمير عباده قوله او بنفس حضور الاشياء اي بنفس الاشياء الحاضرة قوله حضورا اشراقيا
هذا هو مذهب الشيخ شهاب الدين السهروردي الالهي المقتول وهو مبني على انكار العلم الفعلي على ما هو مقرر عنده وتحريره على ما في حكمة الاشراق
وشرحها لمولانا قطب الدين الشيرازي انه قد تبين ان الابصار ليس من شرطه انطباع الشبح ولا خروج الشعاع عنه على ما مر تحقيقه بل يكفي
فيه عدم الحجاب بين الباصر والمبصر فعند وقوع مقابلة المبصر للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقي حضوري وقد مر ما يدل عليه ولما كان
حال الابصار هذا فالواجب تعالى لكونه نورا محضا لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره عن ذاته لا بد ان يكون ظاهرا له وغيره ايضا ظاهرا له
بلا احتياج الى صورة او غيرها فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض اذ لا يحجبه شيء عن شيء واذا لم يحجبه شيء عن شيء فيدرك جميع الاشياء
بالاشراق الحضوري الذي هو اشرف فعلمه وبصره واحد وعلمه بذاته هو كونه نور الذاته وعلمه بالاشياء هو كونها ظاهرة له على سبيل الحضور
الاشراقي اما بانفسها كاعيان الموجودات من الماديات والمجردات وصورها الثابتة في بعض الاجسام كالفلكيات او بمتعلقاتها كصور الحوادث
الماضية والمستقبلة الثابتة في النفوس الفلكية فانها وان لم تكن ظاهرة له بانفسها لكنها ظاهرة له بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات
العلوية لاحاطته اشراقه الظهوري بالمدبرات وهي النفوس الفلكية بالذات وبما فيها من صور الحوادث بالعرض فعلمه بالاشياء اضافة لكونه
عبارة عن ظهور الاشياء وظهور الشيء للشيء اضافة وحقيقته عدم الحجاب الذي هو شرط الابصار وهو مفهوم سلبي لا يحتاج اليه في ادراكه تعالى
لانه لا يحجبه شيء عن شيء والسر فيه ان العلم انما هو عبارة عن الظهور والانكشاف وانما يحتاج الى الصورة عند المشائين عند غيبوبة المدرك ولو كان
حاضرا عند النفس الذي هو مدرك للكليات والجزئيات لم يحتج الى تحصيل صورة كما انه لم يحتج في ادراك ذاته وصفاته الانضمامية الى تحصيل امر آخر
وعند صاحب الاشراق كل ما سواه حاضر عنده فهو يدرك جميع الاشياء الخارجية من دون حاجة الى تحصيل صورة لكونه نورا ظاهرا بذاته وغيره
ظاهر له فاذا كان حال النفس هذا فما ظنك بالواجب المطلق الذي هو في اعلى مرتبة النورية وله اضافة الابداع الى ما سواه التي هي اعلى ضروب التاثير
وله السلطنة العظمى والقهر الاتم فلا جرم لعلم ذاته وما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافته الكلية فكما ان علمه
بذاته لا يزيد على ذاته اتفاقا كذلك علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء هذا حاصل ما ذهب اليه هذا الشيخ الالهي ويرد عليه امور
الاول وهو اقواها ان هذه الاضافة التي جعلها علما لا توجد الا بعد ايجاده الممكنات فيلزم الجهل قبله ويبطل العناية الالهية السابقة
على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب والترتيب الغريب واجاب هو بنفسه عنه في حكمة الاشراق بما توضيحه ان جودة النظام
وحسن الترتيب ليس مبنيا على علمه الفعلي بل هو من ظلال النسب الشريفة والترتيب الواقعة بين المفارقات فان العقول المسماة
بالانوار الالهية كثيرة وافرة عنده ولها سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الامور تابعة
لذوات اربابها وهيئاتها تابعة لهيئاتها ونسبها لنسبها فلا احتياج الى اعتبار علمه الاجمالي الفعلي ولا يذهب على الفطن ما فيه فانا سلمنا
ان هذا النظام تابع لذلك النظام الاشرف لكنا نستفسر عن السبب الباعث لنظام ذلك العالم وهكذا فلا بد ان يلجأ الى القول بكون
ذاته بحسب قدرته الالهية مشتملة على افضل نظام دفعا للدور والتسلسل وح يلزم خلاف ما ادعاه ويثبت ما هو مطلوب المشائين من
ان علمه بغيره منطو في ذاته لا احتياج فيه الى غيره فان قلت تبعا لما في حكمة الاشراق في رد مذهبهم بان المعلومات غير ذاته تعالى قطعا
فيجب ان يكون علمها ايضا غير ذاته لا عينها قلت هذا ممنوع لا بد له من برهان او شهادة وجدان وكلاهما منتفيان الثاني ان كون العلم
اضافة محضة كما هو مفاد كلام صاحب الاشراق غير صحيح سواء سميت تلك الاضافة اشراقية اولا لان الاضافة متوقف على وجود

ف الاول

٩٤

ف الثاني

الطرفين فيلزم الحاجة في اتصاف صفاته الى مخلوقاته وفساده لايخفى على احد الثالث ان هذه الاضافة اما واحدة او متكثرة فان كان

الاول يلزم ان لا يتميز عنده تعالى بعض الاشياء عن بعض لوحدة مابه الامتياز فان قلت مثل هذا يرد على المشائين القائلين بكون

الذات الواحدة البحتة منشأ للانكشاف قلت هب ولكنهم يقولون ان ذات الحق مع وحدتها علة لجميع الاشياء كل شيء منها

على حدة فلا بد ان ينطوي علمها في علمه بذاته على التفصيل ولا يتاتى مثل هذا ههنا فان الاضافة ليست علة لجميع الاشياء حتى

ينطوي علم الاشياء فيه فان العلة انما هو الذات البحتة وعلى الثاني يلزم ان يوجد الامور الغير المتناهية وهي الاضافات في

ذات الواجب في آن واحد فان علمه في كل آن محيط بما سواه واستبعاده غير مخفي فهذه الوجوه الثلثة تبطل مذهب هذا الشيخ الجليل ويرد

عليه وجوه اخر كثيرة تركناها خوفا للاطناب واما ما اورد عليه العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة بقوله كون الاضافة علما لا يصح

اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه ما يكون غير مطابق وايضا من العلم ما هو تصور وتصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام

والقول بان مقسم العلم في اوائل المنطق انما هو العلوم التي هي غير علم المجردات غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة

لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة انتهى فعندي انه مشترك الالزام بين هذا المذهب وبين مذهب المشائين القائلين

بكون علم الواجب عين ذاته فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان علم الواجب مغاير لعلم الممكنات حقيقة كما ان ذاته يباين ذواتها كما لا يخفى

قوله ثبوتا خارجيا هذا هو مذهب المعتزلة ومبناه على ان للمعدوم ثبوتا خارجيا وهو امر آخر غير الوجود الخارجي وعندنا الوجود والثبوت

والكون والشيئية الفاظ مترادفة مصداقها واحد وليس للثبوت امر آخر غير الوجود فالمعدوم لا وجود له ولا ثبوت فكيف يكون علمه تعالى

بالممكنات حالة عدمها بهذا الطريق وتحرير محل النزاع ان المعدوم اما ان يكون واجب العدم ممتنع الوجود او يكون جائز الوجود والعدم اما

الممتنع فقد اتفقوا على انه نفي محض وعدم صرف ليس بذات ولا شيء واما المعدوم الذي يجوز وجوده وعدمه فقد ذهب اصحابنا الى انه

قبل الوجود نفي محض ليس بشيء ولا ذات واليه مال ابو الحسين البصري من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ماهيات وذوات

وحقائق حالتي وجودها وعدمها فهذا هو تلخيص محل النزاع واما الدلائل فهي مذكورة ذكرا كثيرة للطرفين في الكتب الكلامية كشرح المواقف والعقائد

والتهذيب وغيرها رأينا تركها ههنا احرى لئلا يطول الكلام ويشوش المرام ولكن بمقتضى ان ما لا يدرك كله لا يترك كله وجب علينا ان نذكر بعض

ادلة الطرفين لينكشف الستر عن وجوه المذهبين فنقول لنا في اثبات ان المعدوم ليس بشيء وجوه منها ان هذه الماهيات المعدومة التي

قلتم بثبوتها ممكنة لذواتها وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هي هي محدثة فيلزم ان تكون مسبوقة بالنفي المحض اذ لا معنى للحدوث

الا الوجود بعد العدم وذلك هو المطلوب وانما قلنا انها ممكنة لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة او ممتنعة او ممكنة والاولان باطلان

فتعين الثالث اما بطلان الاول فللزوم تعدد الواجب واما الثاني فلمنافاته الوجود الخارجي ومنها قوله تعالى والله على كل شيء قدير وجه

الاستدلال به ان اسم الشيء يتناول الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليها وانما يكون قادرا عليها لو كانت لقدرته

صلاحية ان تؤثر في تلك الماهيات تقديرا وابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله مقدما على تقرر تلك الماهيات

لوجوب تقدم المؤثر على الاثر فثبت ان الماهيات باسرها نفي محض في الازل واما المعتزلة غير ابي الحسين وابي الهذيل العلاف ومتبعيه

من البغداديين فاستدلوا على كون المعدوم شيئا ثابتا بوجوه كثيرة كلها سخيفة عندنا منها ان المعدومات متميزة في انفسها حال عدمها

وكل ما يتميز بعضه عن بعض فلا بد ان يكونا حقائق متعينة ولا معنى لقولنا المعدوم شيء الا هذا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فدليل

ای العلامة صدر الدین الشیرازی رح ١٢ منه مد ظله

٩٥

علينا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا يطلع من المغرب وهذان الطلوعان معدومان في الحال ونحن نعلم الآن امتياز كل واحد منهما عن الآخر وهذا يدل على امتياز كل منهما عن الآخر وايضا انا نعلم انا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على الطيران فقد تميز احد المعدومين عن الآخر وايضا انا نجد من انفسنا انا نريد ان يحدث لنا اموال وسعادات ولا يحدث لنا مضرات وآفات مع كون كل واحد من هذين القسمين معدوما وايضا المعدوم قسمان ممتنع وجائز ولا شك ان كل واحد من هذين القسمين متميز عن الآخر وقد يجاب عن هذه الحجج بان هذه الامور وان كانت معدومة في الخارج لكنها موجودة في الذهن ولهذا صح وقوع الامتياز بينها فلا يثبت امر آخر وراء الوجود وانت تعلم انه ليس بشيء لانه مبني على الوجود الذهني والمتكلمون ينكرونه فكيف يكون هذا الجواب حجة عليهم فعندهم ليس الموجود الا الموجود الخارجي وما لم يوجد في الخارج فهو معدوم فهذه الاشياء مع عدمها في الخارج متميزة فلا بد ان يكون فيها امر آخر وراء الوجود وهو الثبوت فالاستدلال باق على حاله ويمكن ان يقال لما كانت دلائل الوجود الذهني قوية ووجوه انكاره سخيفة بني المجيب كلامه على الوجود الذهني فالاولى في الجواب عن الحجة المذكورة ما ذكره الامام الرازي[1] في الاربعين نقضا عليهم انا نجد من انفسنا ادراكا في صور كثيرة مع حصول الاتفاق بيننا وبينكم على انها ليست ماهيات ولا حقائق بل هي نفي محض وعدم صرف فالصورة الاولى العلم بالممتنعات وذلك لانا نحكم بان شريك الباري ممتنع ونقيم الدلائل على ذلك فالشعور الذهني والامتياز العقلي حاصل ههنا مع انها ليست متقررة اصلا والصورة الثانية العلم بانتساب حصول هذا الجسم في هذا الحيز دون غيره والصورة الثالثة انا نعلم امتياز العدم عن الوجود فيلزم عندكم كون العدم المطلق ثابتا ولم يقل به احد ونظائره كثيرة كلها تدل على ان العلم بالشيء وحصول الامتياز لا يقتضي ان يكون متقررا ثابتا في الخارج ومنها قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله سمى الامر الذي سيكون غدا في الحال باسم الشيء وذلك يقتضي ان يكون المعدوم شيئا وجوابه ان التمسك بهذه الآية لا يقتضي الا اطلاق اسم الشيء على المعدوم لا كون الماهية متقررة حقيقة لجواز اطلاق اسم الشيء مجازا باعتبار ما يؤول اليه والآية التي عولنا عليها اقوى بحسب الاثر والمعنى فكان التمسك بتلك الآية اولى اذا عرفت هذا كله فاعلم ان المعتزلة ذهبوا الى ان علمه تعالى الفعلي بالممكنات يقتضي ثبوتها ثبوتا خارجيا فان الممكنات وان كانت معدومة حالة العلم الفعلي لكن لها نحو من الثبوت بها تنكشف الاشياء عنده تعالى ولا يخفى عليك ما في هذا المذهب من السخافة اما اولا فلما عرفت انه لا يعقل امر آخر مسمى بالثبوت سوى الوجود الخارجي او الذهني فالممكنات قبل وجودها في الخارج معدومة خارجا وذهنا فكيف يتعلق علم الواجب بها واما ثانيا فللزوم احتياج الواجب في صفة الكاملة الى غيره واما ثالثا فللزوم الجهل في مرتبة ذاته واما رابعا فلجريان برهان التطبيق وغيره من براهين ابطال اللاتناهي في تلك الممكنات الثابتة فيبطل كما بطل به الانضمام على ما مر تحقيقه **قوله** وثبوتا علميا هذا ما ذهبت اليه الصوفية الصافية وهو قريب من مذهب الاعتزال بل كانه هو فيرد عليه ما يرد عليه قال صاحب الفتوحات المكية في الباب السابع والخمسين بعد ثلثمائة منها اعيان الممكنات في حال عدمها رائية ومرئية وسامعة ومسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتي فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الممكنات فوجه عليه دون غيره ولم يزل الممكنات في حال عدمها الازلي لها تعرف الواجب الوجود وتسبحه وتحمده بتسبيح وتحميد ازلي قديم ولا عين لها موجودا انتهى وفي الفصوص العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه يكون هكذا فلذلك قال وهو اعلم بالمهتدين ثم قال ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم بل ما عاملناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم عليه فان كان ظلما فهم الظالمون ولذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وكذلك ما قلنا لهم الا ما

[1] اي الامام فخر الدين الرازي الخطيب ١٢ منه

اعطونا من نفوسهم ان نقول لهم وذاتهم معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا وكذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا ان نقول انتهى فهذه العبارات واشباهها تدل على ان مذهبهم ثبوت الماهيات منفكة عن الوجود العيني فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة الا بانهم يقولون بالثبوت الخارجي والصوفية يقولون بالثبوت العلمي وهذا الفرق لا يفيد نفعا فان البرهان قائم على استحالة تقدم الماهية على الوجود تقدما ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين والتحقيق ان الصوفية الصافية ظننا بهم ان لا يتفوهوا بمثل هذا القول السخيف كما تفوهت المعتزلة فاما ان نتوقف فيه حتى يحصل لنا مثل ما حصل لهم من الكشف الشهودي والحضور الوجودي فنطلع على ما اطلعوا عليه او نقول انه راجع الى مذهب المتاخرين القائلين بان علم الواجب بالممكنات عين نفس ذاته بادنى تاويل وان كان ظاهر عباراتهم ينكر ذلك وان شئت الاطلاع على تاويل ارجاعه اليه فارجع الى الاسفار الاربعة فان فيه تاويلا نفيسا وتحقيقا انيقا به يخرج مذهب الصوفية عن حيز الاعتزال قوله كالسراب انت تعلم ان القياس على الصورة السرابية فاسد لانها موجودة في الحس المشترك وان لم يكن منشؤها صحيحا قوله او باتحاد المعقول مع العاقل وفي بعض النسخ العقل بدل العاقل والمراد به الواجب والفلاسفة لا يتحاشون عن اطلاقه عليه تعالى عن ذلك وهذا المذهب منسوب الى فرفوريوس ولا يخفى سخافته وبطلانه على من له ادنى تامل وكتب الشيخ الرئيس كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ المقتول كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغيرهم كلها مملوة من ابطال هذا المذهب اقول قد عرفتك سابقا ان هذا المذهب من احد شقوق العينية فذكر الفاضل المحشي هذا المذهب على حدة مع ذكره مذهب العينية سابقا تسامح واضح فاستقم قوله فهذه عشرة مذاهب اقول بل تسعة والعلامة[1] الشيرازي ذكر في الاسفار سبعة مذاهب فلم يذكر شق عدم العلم وجعل مذهب الصوفية والمعتزلة مذهبا واحدا وذكر مذهبا آخر لم يذكره الفاضل المحشي ههنا وهو ان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اواخر الموجودات وهذا هو مختار المحقق نصير الدين الطوسي وتحقيقه على ما ذكره في شرح الاشارات انه ليس كل علم يحتاج الى صورة حاصلة الا ترى الى علم النفس بذاتها وظاهر ان العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورته التي بها هو هو كذلك لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذاته ونظيره انك تعقل اشياء بصورة متعددة وتستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل مع مشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بها من غير ان يحصل صورة اخرى فاذا كان حالك هذا فما ظنك بالواجب الذي لا شريك له في الصدور فالمعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه صورة فهو عاقل اياها من غير ان يحل فيه صورتها ولما لم يكن بين الواجب ومعلوله الاول تغاير بل كانهما متحدان بحسب اللزوم الواقعي فعقله لذاته بعينه عقله للمعلول الاول ولما كانت الجواهر العقلية والعقول المفارقة تعقل ما ليس بمعلولات بحصول صورة فيها وهي معقولات للاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الاول يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر فاذن لا يعزب عن علمه شيء من غير لزوم محال من المحالات ولا يذهب عليك انه ان اراد عدم لزوم المحال على هذا المذهب على طريق السلب الجزئي فغير نافع وان اراد السلب الكلي كما هو ظاهر من عبارته فغير صحيح للزوم الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم عليه تعالى وجهله بما عداه في مرتبة ذاته من حيث هي هي وغير ذلك من الاستحالات

[1] اى العلامة صدر الدين الشيرازي شارح هداية الحكمة ١٢ منه مدظله

٩٧ [illegible] المعقول مع العاقل فهذه عشرة مذاهب والى كل ذهب ذاهب ١٢ غلام يحيى رح

العديدة وما قال بعض الناظرين من انه يلزم عليه ان لا يكون المعلول الاول صادرا بالعناية والارادة انتهى فغير مضر لان لصاحب المذهب ان يقول المعلول الاول ووجوده لازم لذاته وتخلل الجعل بين اللازم والملزوم باى وجه كان باطل فلا باس فى صدور المعلول الاول بغير العناية بل لا بد ان يصدر عنه من غير ارادة وروية والا لبطل اللزوم وبذا كما اجاب الشيخ عما ورد عليه من ان القول بالصور الحاصلة يفضى الى التسلسل او الاضطرار حيث قال فى التعليقات كل ما يصدر عن الواجب فانما يصدر بواسطة عقلية وهذه الصور المعقولة لا يكون نفس وجودها نفس عقلية لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الآخر فاذن هى من حيث هى موجودة معقولة ومن حيث هى معقولة موجودة وهذه الصور من لوازم ذاته فلو تبع وجودها عقلية لها كانت عقلية لما هى من لوازم ذاته فيكون وجود العقلية من عقلية لها فيكون تعقل بعد تعقل الى ما لا نهاية له انتهى وبعد اللتيا والتى اقول لو اعتبرت المذاهب الواقعة فى العلم على سبيل التفصيل لارتقت الى خمسة عشر مذهبا الاول انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثانى انه يعلم نفسه ولا يعلم غيره مطلقا والثالث انه لا يعلم الجزئيات من حيث هى جزئيات ويعلم ما سواها والرابع انه لا يعلم الامور الغير المتناهية ويعلم ما عداها والخامس انه يعلم الكل بصور قائمة فيه والسادس انه يعلم بصفة بسيطة ذات تعلق بالممكنات والسابع انه يعلم بنفس حضور الممكنات الدهرى والثامن انه يعلم بحضور المثل القائمة بانفسها والتاسع انه يعلم بنفس حضور الاشياء الاشراقى والعاشر انه يعلم بنفس ثبوت الممكنات الخارجى والحادى عشر انه يعلم بثبوت الممكنات العلمى والثانى عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات اتحادا تاما والثالث عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات ذاتا وتغايره اعتبارا والرابع عشر انه يعلم بنفس ذاته وهو مرآة لجميع الاشياء مع تباينها له والخامس عشر انه يعلم المعلول الاول بذاته وما سواه بواسطة العقول القدسية فهذه خمسة عشر مذاهب الى كل ذهب ذاهب وقد مر تحقيق كل منها ولله الحمد وههنا احتمال سادس عشر لم يذهب اليه احد وهو ان يكون علمه جزءا له ولا يخفى سخافته ولو اعتبرت اصول المذاهب الواقعة فيه من غير اعتبار الشقوق الواقعة فى كل اصل فهى اربعة فبحسب الاول انه لا يعلم علما تاما سواء كان لا يعلم شيئا مطلقا او غير ذلك من الشقوق المذكورة والثانى انه يعلم بصفة زائدة قائمة به والثالث انه يعلم بصفة غير قائمة به والرابع ان علمه عينه فهذه اربعة اصول ما سواها فروع لها ومن ههنا ظهر ان اقتصار الفاضل المحشى على ذكر عشرة مذاهب مع ايراد حرف الترديد الدال على الحصر واقتصار صاحب الاسفار على السبعة ليس بجيد فاحفظ ذلك فانه من مغتنمات العصر هذا كله فى علم الواجب واما المذاهب الواقعة فى علم النفس فهى ترتقى ايضا الى خمسة عشر الاول انه اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم كما ينسب الى النافين للوجود الذهنى والثانى مذهب محققى المتكلمين من انه صفة بسيطة ذات اضافة الى المعلوم والثالث انه بحصول صور الاشياء بانفسها والرابع انه بحصول الاشباح والخامس مذهب الصدر المعاصر للمحقق الدوانى من ان الاشياء تحصل فى الذهن فتنقلب كيفا وقد مر ما له وما عليه والسادس مذهب صاحب الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بانفسها فى عالم آخر والنفس مبدعة لها والسابع مذهب صاحب الافق المبين من انه عبارة عن الوجود الانطباعى وحصول الصورة وقد مر من المحشى المحقق ما عليه والثامن انه عبارة عن الحالة الادراكية وفيه مذهبان احدهما انها حالة انتزاعية مختلطة بالصور ومتحدة معها كما يفهم من كلام صاحب السلم وثانيهما وهو التاسع انها صفة منضمة قائمة بالنفس والعاشر ان العلم اتحاد العاقل والمعقول والحادى عشر ان العلم هو اتحاد العاقل مع العقل الفعال والثانى عشر مذهب من يقول ان العلم هو انفعال النفس والثالث عشر ان العلم هو الواجب كما يشير اليه كلام القاضى محمد مبارك فى شرح السلم والرابع عشر انه عبارة عن نفس وجود النفس كما استقر عرش رأيه عليه فى شرح السلم وان جعلت مذهب الامام الرازى القائل بان العلم هو الاضافة مع الاقرار بالوجود الذهنى

فعينا على صدق وهو الاولى صار مذهبا خامس عشر فهذه خمسة عشر مذهبا منها ما قصصناه عليك ومنها ما لم نقصص عليك ومن ههنا
ظهر ان ما فعله المستبد افضل المحشين في حواشي شرح السلم من الاقتصار على ثلثة عشر لا يخلو عن تقصير قوله واحقاق الحق في المبسوطات المراد
من احقاق الحق اظهار حقية الحق فلا يرد ان في احقاق الحق تحصيل الحاصل قوله المشار اليه الخ لا بد ههنا ان اسمعك نبذا من التحقيقات
ليتجلى لك المقام ويزول الستر عن وجه المرام فاعلم اولا ان غرض السيد المحقق من نقل كلام الشيخ في التعليقات اثبات ان المجردات
تعلم بانفسها علما حضوريا وكذا علمنا بذواتنا فاثبت بالكلام الاول مطلق العلم وبالثاني حضوريته كما قال في المنهية ما قال اولا يدل
على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان يتعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل على ان علمنا بانفسنا حضوري انتهت
وثانيا ان الشيخ قسم الاشياء الى قسمين بان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها فيرد عليه ان الحصر باطل فان من الاشياء ما ليس
وجودها لنفسها ولا لغيرها كالنباتات والجمادات واجيب عنه بان هذا الترديد ليس على طريق الحصر بل بحسب التتبع كالانسان
المتفحص عن حال وقوع العلم يقول الانسان اما ان يكون عالما بالفعل واما ان يكون طالبا له وانت تعلم انه تكلف يستغنى عنه
فالاحسن ان يقال المراد بالاشياء ههنا ليس مطلقها بل الاشياء التي لها دخل في الادراك سواء كانت مدركة بنفسها او آلات
للنفس فيصح الحصر بلا ريب ومن ههنا ظهر سخافة توصيف الاشياء بالمدركة كما صدر عن القاضي الكوفاموي ثم ان الناس اختلفوا
في معنى قوله وجودها لها وقوله وجودها لغيرها على ثلثة اقوال الاول ان المراد بوجودها لها وجودها لاستكمال نفسها بحيث يكون الكلام
من غير حاجة الى حذف المضاف كما اختاره الفاضل الخيرابادي والمراد بوجودها لغيرها وجودها لاستكمال غيرها فيكون حاصل كلام
الشيخ ان الاشياء التي لها مدخل في الادراك منها ما يكون وجودها في ارادة الجاعل لاستكمال نفسها اي غرض الجاعل من جعلها
ان تستكمل هي بنفسها بتحصيل العلوم وكسب الادراكات كالمجردات القدسية والنفوس البدنية فان وجودها ليس الا لان
تحصل الكمالات بالعلوم وتستكمل في انفسها لا لان تكون آلات لغيرها ومنها ما يكون وجودها في ارادة الفاعل لغيرها اي لان يحصل الغير
الكمال بواسطتها فهي آلات لتحصيل الغير الكمال كالحواس الظاهرة والباطنة فانها لم تخلق الا لان تستخدمها النفس وتستكمل في نفسها
لا لان تستكمل هذه الحواس الجسمانية بانفسها فلا يمكن تدرك المحسوسات انفسها القول الثاني ان المراد بوجودها لها حضورها عند ذواتها
وبوجودها لغيرها حضورها عند غيرها وحينئذ حاصل كلام الشيخ ان من الاشياء ما هي حاضرة عند ذواتها لا تكون غائبة عنها كالعقول
والنفوس فانها حاضرة عند ذواتها لكونها مستقلة الوجود كما ان الواجب تعالى حاضر عنده فلا بد ان تدرك هذه الاشياء بانفسها ومنها
ما هي حاضرة عند غيرها كالجواهر الجسمانية فانها حاضرة عند غيرها وهو النفس لا عند انفسها فلهذا لا تدرك لنفسها فان قلت فعلى هذا يكون كلام
الشيخ الاول فقط كافيا لاثبات المدعى وهو ان علم المجردات بانفسها حضوري اذ ثبت منه ان المجردات حاضرة عند انفسها فكيف يصح قول
المحشي المحقق في المنهية ان الاول يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان يتعرض لكونه حضوريا او حصوليا قلت الكلام الاول على هذا
التفسير ايضا لا يكفي لاثبات المطلوب اذ لم يثبت منه الا ان المجردات حاضرة عند انفسها ولم يثبت منه ان القدر ضرورية علومها ما لم تنضم اليه
مقدمة اخرى وهي انه اذا كان حضورها لذواتها بالاصالة لم يحتج في ادراكاتها لذواتها الى حصول صورها فيها وهذا هو حاصل الكلام الثاني
ومن ههنا ظهر سقوط ما قال بعض الناظرين من ان كلام الشيخ بناء على هذا التفسير يدل على كون علوم المجردات حضوريا والثالث ان يكون
المراد بوجودها لها عدم قيامها بالموضوع وبالمحل فهي بهذا وبوجودها لغيرها القيام بهما فالحاصل ان الاشياء التي لها دخل في الادراك

اما ان تكون قائمة بانفسها مستقلة من دون ان تحتاج الى موضوع تتقوم فيه كالمفارقات فانها جواهر مجردة قائمة بانفسها لا بغيرها فلذلك تدرك انفسها او تكون
قائمة بالغير بان يكون موضوعها كالحواس القائمة بالجسد فانها اعراض غير قائمة بانفسها فلذلك لا تدرك انفسها وايضا ان المشار اليه بقوله فلذلك الواقع في موضعين
على التفسير الاول هو الوجود لها والوجود لغيرها فقط من غير حاجة الى ضم ضميمة فيكون المعنى ان المفارقات لما كان وجودها لها بمعنى انها خلقت لاستكمال
ذواتها لا لغيرها فلهذا تدرك ذواتها لان ادراك ذواتها ايضا كمال من الكمالات فلو لم يحصل لها لزم بقاؤها ناقصة والحواس الجسدانية لما كان وجودها
لاستكمال غيرها بها وهو النفس لا ان تستكمل بانفسها فلهذا لا تدرك ذواتها بل انما تدرك للنفس بواسطتها وكذا على التفسير الثاني فان حضور المفارقات عند ذواتها
بنفسه كاف لادراكها الذواتها فيكون معنى قوله فلذلك تدرك ذواتها اي لكون حضورها عندها تدرك ذواتها لان ادراك شيء الشيء ليس الا عبارة عن حضور شيء
عند شيء فلما حضرت عند انفسها لا جرم ان تدرك ذواتها والآلات الجسدانية لما لم تكن حاضرة عند انفسها بل عند غيرها فلا تكون مدركة بل انما يحصل الادراك لغيرها
بواسطتها ومن ههنا ظهر ان صنيع القاضي[1] الكوفاموي حيث حمل قوله وجودها لها على معنى الاستكمال ثم قال فلذلك اي التجرد وكون وجودها لها الخ سخيف جدا
واما على التفسير الثالث فلا يكون المشار اليه بذلك وجودها لنفسها ووجودها لغيرها فقط حتى يكون المعنى لما كانت المفارقات قائمة بذواتها
تدرك انفسها لا محالة والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها بل بموضوعها فلا تدرك ذواتها لانه لا يصح ان يكون مناط الادراك هو القيام
بنفسه فينتقض الكلام بالجواهر المادية فانها قائمة بانفسها لا بالموضوع مع انها لا تدرك ذواتها فلو كان مناط الادراك كون وجود الشيء لنفسه
بمعنى قيامه بنفسه كما ذكره الشيخ لزم ادراكها بانفسها ايضا ولم يقل به احد بل لا بد ههنا في المشار اليه من اعتبار امرين الوجود لها بالمعنى المذكور
وتجردها عن المادة حتى لا ينتقض الكلام بالجواهر المادية فانها وان لم تكن قائمة بالموضوع لكنها ليست مجردة ومدار الادراك بذاته انما هو الوجود
والتجرد معا فالمفارقات لما كانت قائمة بذواتها ومجردة عن المادة لا جرم ان تدرك انفسها والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها
ولا مجردة عن الغواشي المادية فلا تدرك انفسها بل انما يدرك الغير بواسطتها واستخدامها والفاضل المحشي اختار التفسير الاخير من التفاسير
الثلثة المذكورة في قوله وجودها لها ووجودها لغيرها فلذلك قال المشار اليه اي بذلك هو مجموع كون العقول العالية وهي العقول العشرة مفارقات
عن المادة وكون وجود ذاتها لها بمعنى قيامها لا بالموضوع لا مجرد كون وجود ذاتها لها وقس عليه الثاني فاحفظ هذا التفصيل فانه طريق مستقيم
**قوله** فان الخ هذا دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان الاشارة لا تكون الا الى ما سبق ذكره وليس ههنا قبل الاشارة الا ذكر وجودها لها ووجودها
لغيرها فلا جرم يعود الاشارة اليه لا الى امر آخر فمن اين يستفاد كونها مفارقات وتشريح الدفع ان الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ له
واخذه فيه فههنا حكم على المفارقات وهي صيغة اسم الفاعل فيعتبر في الاشارة مأخذه وهو كونها مفارقات فيكون الاشارة الى مجموع
الامرين احدهما ما هو مذكور صريحا وهو كون وجودها لها وثانيهما ما هو مأخوذ من المحكوم عليه وهو كونها مفارقات وتوضيحه على ما افاده
الاستاذ العلامة[2] سراج المحققين نور الله مرقده في التحقيقات المرضية هو ان الحكم في هذا الموضع الادراك وفي تدرك ضمير يرجع الى المفارقات
وفي موضع الى النفس فالمفارقات العالية والنفوس المجردة محكومة عليها وتدرك محكوم به فيكون الكلام ان المفارقات تدرك ذواتها والنفس
تدرك ذاتها والنفس جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فالمحكوم عليه المشتق هو المفارقات والمجرد ومأخذه المفارقة والتجرد
فيكون علة للحكم ومدارا له وهو الادراك فيكون المفارقة جزءا من المشار اليه وهو المطلوب ومن ههنا ظهر سخافة قول الفاضل[3] اللبكني ان جعل
التفريع على مجموع التجرد والوجود لذاته لا على الاخير فقط تكلفا بعيدا **قوله** يدل على اخذ المأخذ فيه يعني الحكم على المشتق لشيء يدل على اخذ المأخذ
فيه على سبيل العلية بان يكون ذلك المأخذ والمبدأ علة لذلك الحكم وهذا من لطائف العربية واحرى ان يسمى كلاما قياسه معه كما في قوله تعالى

[1] اي القاضي ارتضا علي خان رح ١٢ منه مد ظله

[2] اي مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم اوصله الله النعم في دار النعيم ١٢ منه مد ظله

[3] اي المولوي عماد الدين اللبكني ١٢ منه

السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اي لسرقتهما فالحكم على السارق والسارقة بالقطع بصيغة اسم الفاعل يدل على اخذ السرقة فيه وكونه
علة له وكذلك قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة اي لاجل زناهما ومن ههنا وضح معنى قوله في المنهية حاصله
ان الحكم على المشتق يدل على علية الماخذ ففي ادراك المفارقات دخل للمفارقة فلذلك يكون المفارقة جزء من المشار اليه انتهت قوله وقس عليه آه
يعني ان المحكوم عليه في قوله والنفس تدرك ذاتها هو النفس فلابد من اعتبار التجرد والمفارقة عن المادة في المشار اليه ولا يكفي مجرد الاشارة
الى كون وجودها لها بالمعنى الثالث قوله اذ التجرد آه اقول هذا دفع لما يقال ان حديث اخذ الماخذ في الحكم على المشتق لا يفيد في الحكم
بالادراك على النفس لعدم كون المحكوم عليه فيه مشتقا حتى يوخذ مبدؤه ويجعل علة للحكم ووجه الدفع ان النفس بنفسه وان لم يكن مشتقا الا
ان التجرد والمفارقة عن المادة معتبر في مفهومها فيكون معنى قوله النفس تدرك الجوهر المجرد عن المادة المفارق يدرك فيوخذ مبدء المشتق وهو
التجرد والمفارقة علة للحكم كما في العقول فان قلت لما كان النفس الناطقة بسيطة مفارقة عن المادة فكيف تتعقل اشياء كثيرة لان تكثر
المعلول انما يكون لاحد اسباب التكثر اما لتكثر العلة واما لاختلاف القوابل واما لاختلاف الآلات واما لترتب المعلولات في نفسها
والنفس الناطقة جوهر بسيط مجرد لا تكثر فيه اصلا قلت التكثر فيها بسبب الآلات فان الحواس المختلفة تعدها للاطلاع على الامور والاحساسات
الجزئية انما تتكثر بحسب اختلاف حركات البدن بجلب النفع والخيرات ودفع الشر والمضرات قوله فانطبق عليه الحاصل الآتي
قال في المنهية هذا تفريع على قوله المشار اليه المجموع انتهت يعني لما كانت الاشارة بذلك الى مجموع كون العقول والنفوس مفارقات
وكون وجوداتها لها انطبق عليه الحاصل الذي ذكره السيد المحقق بقوله حاصله ان التعقل هو وجود الشيء وحصوله للذات المجردة الى آخره
لكون التجرد ماخوذا ههنا كما هو ماخوذ في الحاصل الآتي وفيه اشارة الى انه لا ينطبق لو جعل ذلك اشارة الى مجرد كون وجودها لانفسها
بالمعنيين الاولين وستعرف تحقيقه فانتظره مفتشا قوله سواء كانت باطنة هي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة
قوله او ظاهرة وهي القوة الباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة وانما سميت بالآلات الجسدانية لكونها في الجسد
سواء كانت في خارجه او باطنه قوله بل لغيرها بكل واحد من المعاني الثلثة المذكورة فان الآلات الجسدانية ليست مستقلة لانفسها
ولا قائمة لا في موضوع ولا حاضرة عند انفسها فلابد من ان لا تدرك ذواتها لان الادراك من خواص ما يكون وجوده له قوله اذ المراد
بها ههنا الخ يشير الى ان ضمير هي الواقعة في كلام السيد المحقق راجع الى العين وتفصيل المرام انهم اختلفوا في حل قول السيد المحقق والآلات
الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة الخ على اقوال الاول ان ضمير هي راجع الى الغير وهذا هو مسلك
احسن المحققين في حواشيه لا يقال كيف جوز ارجاع ضمير التانيث الى المذكر لانا نقول الضمير اذا دار بين الخبر والمرجع فالمعتبر للخبر كما لا يخفى
على من طالع كتب العربية ويرد عليه وجوه منها انه يلزم على هذا التقدير ان يكون القوة الباصرة مدركة بالاشياء لانه يحصل لها بسبب العين كمال
وهو الادراك للاشياء مع انه ليس كذلك وقد تنبه لهذا الايراد ذلك المحقق ايضا حيث قال والحق ان القوة الباصرة ايضا ليست
مستكملة بالكمال العلمي لعدم اتصافها بالعلم والادراك حقيقة بل حالها كحال العين الا ان وساطتها اقرب من وساطته فان المدرك
حقيقة هو النفس دون القوى سواء كانت ظاهرة او باطنة انتهى ومنها انه يلزم عليه ان يكون اطلاق الآلة على العين يعني الجرم المخصوص
صحيحا وليس كذلك وبه ظهر انخساف ما قال الفاضل الكوفاموي لا يجوز ان يراد بوجودها لها وجودها بنفسها ولغيرها وجودها وقيامها
بغيرها لانه يستلزم ان يكون العين قائما بالقوة الباصرة كما يدل عليه قول المحشي على هذا التقدير كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة انتهى

وجه الانخساف انه مبنى على فهم ان الضمير راجع الى الغير وقد عرفت ما فيه والثانى ما اختاره الفاضل السنديلي من ان ضمير
هى راجعة الى الآلات ولفظ مثلا مقدر بعد قوله القوة الباصرة وقوله كالعين مثال للمنفي اى لذواتها والمعنى ان
الآلات الجسدانية وهى القوة الباصرة مثلا وجودها لا لذواتها اى ليست هى قائمة بانفسها كالعين بمعنى الجرم
المخصوص فانه قائم بذاته بل وجودها لغيرها اى هى قائمة بالغير وهو محالها فلا يلزم ح ان يكون العين بمعنى الجرم
المخصوص قائما بالقوة الباصرة وانت تعلم ما فى هذا التوجيه من التكلفات العديدة والثالث ما اختاره
الفاضل المحشي واليه مال الجمهور وحاصله ان ضميرهى راجع الى العين وتانيثه باعتبار انه من المؤنثات السماعية والغرض من هذا القول
دفع توهم وهو ان العين هو الجرم المخصوص هو ليس بحاسة وآلة حقيقة فكيف يستقيم مثالا للآلات الجسدانية وجه الدفع انه ليس
المراد بالعين ههنا الجرم المخصوص اذ لا دخل له فى الادراك بل المراد به القوة الباصرة لانها آلة للنفس فان قلت كيف يصح ارادة
القوة الباصرة من العين مع انه لا يطلق العين عليها فى عرفهم قلت هذه الارادة مجازية فيكفيها ادنى مناسبة اقول وههنا توجيه رابع
ظهر لى وهو ان الضمير راجع الى ما هو قريب منه يعنى الغير لان الاصل فى كل ضمير ان يرجع الى ما هو قريب منه والمراد بالقوة الباصرة
النفس واطلاق القوة عليها شائع والمراد بالعين القوة المودعة فى التجويف بقرينة جعله مثالا للآلات الجسدانية والمعنى ان الآلات
الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين اى القوة المودعة فى تجويف ملتقى العصبتين مثلا بل لغيرها وهو النفس الناطقة فافهم قوله النابتتين
من مقدم الدماغ الخ قالت الحكماء فى تشريح البصر ان صورة المبصر تنطبع فى الرطوبة الجليدية التى هى من طبقات العين ومنه الى مجمع
النور ومنه الى الحس المشترك فيدرك النفس بواسطته ومجمع النور هو المسمى بالقوة الباصرة وهى قوة مفوضة فى تجويف ملتقى العصبتين
المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ ومبدئه واختلفوا فى كيفيته فقيل انهما يتلاقيان ويتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير
تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين اليمنى الى العين اليسرى واليسرى الى اليمنى وقال بعضهم انه ينفذ النابتة اليمنى الى الحدقة اليمنى
واليسرى الى اليسرى من غير تقاطع صليبي والتفصيل فى اسفار الحكمة قوله ولعدم كونها مفارقات ايضا تحقيقه ان مناط الادراك
على تقدير ان يكون الاشارة الى مجموع الامرين كما هو مختار الفاضل المحشي مجموع كون وجودها لها بمعنى قيامها بنفسها وكونها مفارقا
ولا يكفى احدهما مجردا عن الآخر للادراك ومناط عدم ادراك الآلات الجسدانية عدم الامرين فان وجودها لغيرها وهى مادية ايضا
وانما لم يذكر الشيخ الثانى لوجهين احدهما الظهور فان عدم كون الآلات الجسمانية مفارقات ومجردات ظاهر غاية الظهور وثانيهما
عدم الحاجة اليه فانه يكفى لاثبات عدم ادراكها ذكر عدم احد مناطى الادراك قوله فاذا كان وجودى لى بالاصالة الخ حاصله
انما ادرك ذاتى على تقدير وجدان الاثر منى فى حين يكون وجودى لى بواسطة الصورة فاذا كان وجودى لى فاى حاجة الى الاحتياج
الى الصورة لتحقق منشأ الانكشاف الاقوى لا يقال فح يجب ان يعلم النفس ذاته كما حقه لوجود سبب الانكشاف الاقوى وليس كذلك
اما ترى الى الاختلاف الواقع فى النفس هل هو بسيط ام لا وهل هو حال فى البدن ام لا وغيره من المسائل النزاعية ولو كان
انكشاف النفس عنده حضوريا لا يحتاج الى الصورة لما وقع هذا الاختلاف فان كل احد يعلم نفسه لانا نقول علم النفس بذاتها وان كان
حضوريا لكنه اضعف انواع العلوم فان مناط الادراك ليس الا حضوره عنده وحضوره عنده ليس الا بالاجمال فلا يعلم حقيقته على التفصيل
وهذا هو الباعث لتحير العقلاء فى حقيقة النفس والسر فيه انه لا يلزم من العلم بالشئ العلم باجزائه بالغة ما بلغت ومن ههنا ظهر سخافة ما قال

الفاضل المیبذی فی شرح ہدایۃ الحکمۃ من ان العلم الحضوری اقوی من الحصولی ضرورۃ ان انکشاف الشیٔ علی الآخر لاجل حضورہ بنفسہ
اقوی من انکشافہ علیہ لاجل حصول مثالہ عندہ انتہی قولہ والقول آہ رد لما قال الفاضل السندیلی عند قول الشیخ لم یحتج فیہ نظرفان
وجود الاثر للنفس بمعنی قیامہ بہا وحلولہ فیہا امر وحضور ذاتی لذاتی من غیر متابعۃ الغیر امر آخر وبینہما بون بعید فیجوز ان یکون مناط العلم
ہو الاول فلا یتم الدلیل انتہی وجہ الرد ظاہر فان کفایۃ وجود الاثر وعدم کفایۃ وجودی لی بلا واسطۃ امر لا یقبلہ العقل السلیم ولا احتمال
الصرف وسعتہ یجب سد بابہا قولہ کما ینادی الصدر ای الصدر ای ینادی اول کلام السید المحقق وہو قولہ ان التعقل ہو وجود الشیٔ
وحصولہ للذات المجردۃ الی انہ حاصل کلام الشیخ الاول علی کل من المعانی الثلثۃ المذکورۃ اما اذا کان بمعنی وجودہا لنفسہا ولغیرہا
استکمالہا لہا واستکمال غیرہا بہا فلانہ ثبت منہ ان وجود المجردات والنفس لاستکمال انفسہا فلابد ان تدرک ذواتہا سواء کان حصولیا
او حضوریا فعلم ان تعقل الشیٔ وادراکہ لیس الا حضورہ عندہ وحصولہ وتحققہ للذات المجردۃ سواء کان بواسطۃ الصورۃ او بدون تلک
الواسطۃ واما علی تقدیر ان یکون المراد بالوجود لنفسہ ولغیرہ وجودہ بوجود مستقل وغیر مستقل فلانہ ثبت منہ ان النفس والمفارقات
موجودۃ بوجود قائم بذاتہ لا تحتاج الی امر آخر ولذلک تدرک ذواتہا فعلم منہ ان الادراک ہو حصول الشیٔ عند الذات المجردۃ واما علی
تقدیر ان یکون المراد بہما الحضور عند نفسہ وعند غیرہ فلانہ ثبت منہ ان النفس والمفارقات حاضرۃ عندہا ولذلک تدرک ذواتہا فعلم
ان الادراک ہو حضور الشیٔ عند الذات المجردۃ قولہ والعجز ای العجز ای ینادی آخر کلام السید المحقق وہو قولہ فالمجردات لما کان وجودہا
لانفسہا الخ الی حاصل کلام الشیخ الثانی وحاصلہ ان المجردات من العقول القدسیۃ والنفوس المجردۃ لما کان وجودہا لنفسہا بای معنی
اخذ من المعانی الثلثۃ وقد عرفت ان مناط العلم حصول الشیٔ عند الذات المدرکۃ وحضورہ لدیہ ووجودہ لہ فلا جرم تدرک ذواتہا ادراکا
حضوریا من غیر احتیاج الی حصول الصورۃ قولہ وحصولہ الخ قال فی المنہیۃ انما احتیج الی بیان الحصول لیظہر الارتباط بین الشرط والجزاء
اعنی قولنا لما کان وجودہا لہا الخ ویصح التفریع بقولہ فتعقلہا فافہم انتہت محصلہ ان الشرط فی قولہ لما کان وجودہا لنفسہا یکون تعقلہا
ایضا بذاتہا لا یرتبط بالجزاء لان وجودہا لنفسہا اعم من ان یکون بواسطۃ او بغیر واسطۃ فلا یستلزم کونہ حضوریا ولا یصح التفریع
بقولہ فتعقلہا الخ ایضا فلذلک احتیج الی الحصول بحیث یظہر منہ ما اخفاہ السید المحقق قولہ وحضورہ عندہا اما بواسطۃ الخ ہذا صریح
فی ان الحضور اعم من ان یکون بواسطۃ الصورۃ او بغیرہا ولذلک عرف بعضہم العلم بالحاضر عند المدرک وادعی انہ یشمل جمیع انحاء العلوم
بخلاف حصول الصورۃ من الشیٔ عند العقل او الصورۃ الحاصلۃ من الشیٔ عند العقل فانہ لا یشمل الا الحصولی فاندفع ما اورد علیہ من انہ
کما ان تعریفہ بالحصول لا یشمل الا الحصولی کذلک تعریفہ بالحاضر لا یشمل الا الحضوری والتحقیق ان الحصول والحضور والوجود کلہا الفاظ مترادفۃ
نعم قد یخص الحصول بما یوجد فی الذہن بالواسطۃ والحضور بما یوجد بغیر الواسطۃ وہو المتعارف فی بحث العلم قولہ المتحدۃ معہ قد یقال
الحاصل فی الذہن ان کان مساویا للہویۃ الخارجیۃ یلزم المحالات الکثیرۃ ککون الذہن حارا او باردا عند تصور الحرارۃ والبرودۃ وکون
الذہن طویلا عریضا عمیقا عند حصول زید فیہ وان لم تکن مساویۃ معہ فلم تکن الہویۃ حاصلۃ فی ذہننا معقولۃ لنا وجوابہ ان الحاصل
نفس الماہیۃ لتلک الہویۃ فیتخالفان فی الاحکام وذلک الحاصل ماہیتہا بحذف المشخصات فلا یلزم ان لا تکون الہویۃ معقولۃ اصلا
وہذا ہو سبیل حصول الاشیاء فی الذہن قولہ وحضور الصورۃ العلمیۃ عندنا وکذا جمیع صفاتہ الانضمامیۃ واما الانتزاعیۃ فلا یعلمہا علما
حضوریا بل حصولیا فقولہم علم النفس بذاتہا وصفاتہا حضوری لیس علی الاطلاق وبہ ظہر سخافۃ ما ذکرہ العلامۃ الجرجانی فی شرح المواقف تبعا لصاحب

له ای الفاضل حسین بن معین الدین المیبذی منه مدظله
له ای المولوی احمد علی السندیلی منه مدظله
له ای مولانا السید الشریف علی الجرجانی ۱۲ منه مدظله

۱۰۳

المواقف من ان وجود النفس حاضر عندها فيكون العلم بالوجود حضوريا لا محالة كعلمنا بذواتنا انتهى وذلك لان مفهوم الوجود انتزاعي فلا يمكن
ان يكون علمه حضوريا **قوله** والمجردات لما كان وجودها لانفسها الخ تهذيبه ان النفوس والعقول المجردة وجودها لانفسها وكل ما كان وجوده له يكون
علمه علما حضوريا فعلم النفوس والعقول بذواتها حضوري اما الصغرى فلان المراد بوجودها لها اما انكشافها لها بذواتها او حضورها عندها او وجودها
بنفسها وكل ذلك موجود فيها بداهة واما الكبرى فلان ما كان وجوده له لو احتاج الى اثر آخر غير ذاته فانما يدرك ذاته بوجوده له بواسطة
ذلك الاثر ولما كان وجوده له فاي حاجة الى اخذ الاثر الآخر **قوله** هو وجودها لها الخ **اقول** الغرض منه ان منشأ انتزاعهما نفس الذات
من دون الاحتياج الى حيثية اخرى لا ان الوجود المصدري محمول على التعقل المصدري وهذا كما يقال فوقية الفلك هي كونه على الوضع المخصوص
فاندفع ما عرض لبعض الناظرين من ان القول بكون التعقل بالمعنى المصدري صادقا ومحمولا على الوجود المصدري وبالعكس ان صح فلا يصح
عند الشارح اصلا اذ تصادق المصادر عنده مشروط بكون احدهما حصة للآخر انتهى وجه الاندفاع ظاهر فانه مبني على حمل كلام الفاضل المحشي
على الحمل وليس كذلك على ان حمل المصادر بعضها على بعض عند السيد المحقق وغيره من المحققين مشروط باحد امرين اما المرادفة كالجلوس والقعود
واما كون احدهما حصة للآخر كوجود زيد للوجود فالتقصير على الاخير تقصير **قوله** كما هو شان العلم الحضوري بانفسنا قال الشيخ[1] المقتول في
التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب على مسئلة العلم وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي فوقعت ليلة
من الليالي خلسة في شبه نوم فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة مع تمثيل شبح انساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكماء
المعلم الاول ارسطو على هيئة اعجبتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت وحشتي وتبدلت بالانس دهشتي فشكوت اليه من
صعوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك فتنحل لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او غيرها
فتكون لك قوة اخرى او ذات يدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك ادركت لا باعتبار اثر فقلت بلى
فقال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفس مطلقة او متخصصة بصفات آخر
فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمتنع الشركة وان فرض منعها لمانع آخر
وانت مدرك ذاتك فهي مانعة للشركة بذاتها فقلت ادرك مفهوم انا قال مفهوم انا كلي وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي غير الكلي وهذا
وانا ونحن معاني معقولة كلية قلت فكيف اذن فقال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك مدرك لذاتك لا بغير ولا باثر مطابق
ولا غير مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني قال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا قلت بلى قال
ابحصول صورة شخصية في ذاتك وقد عرفت استحالته قلت لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا جزئيا
وما اخذت من الصورة الا كلية قلت فارشدني قال اذا دريت انك تدرك ذاتك لا باثر فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء عند الذات
المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر
تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار عينه فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة عنده واما الكليات
ففي ذاتها ثم اخذ المعلم الاول يثني على استاذه افلاطون الالهي ثناء تحيرت فيه فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه فقال لا ولا
الى جزء من الف جزء من رتبته ثم كنت اعد جماعة اعرفهم فما التفت ورجعت الى ابي يزيد البسطامي وابي محمد سهل بن عبد الله التستري
وامثالهم فكانه استبشر وقال اولئك هم الفلاسفة والحكماء حقا ما وقفوا عند سمي بل جاوزوا عنه الى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي

[1] اي الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول ١٢ منه

داشتغلوا العلائق الهيولى ثم فارقني وابكى على فراقه قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا من ان حمل الوجود على العقل ليس حقيقة بل هو محمول
على المبالغة قوله وهي الحيثية التي تتغير بتغيرها المصداق الخ الحيثية على ثلثة اقسام لانها اما ان لا تكون مفيدة لمفهوم زائد على الأمر
المحيث بل تكون مؤكدة له او تكون مفيدة له الاولى اطلاقية كقولك الانسان من حيث انه انسان ناطق وعلى الثاني اما ان تكون
الحيثية علة لما قبلها او لا الاولى تعليلية كقولك اكرم زيدا من حيث انه عالم فان الحكم بالاكرام ههنا ليس الا لزيد والحيثية المذكورة
لذكر العلة اي انما امرتك بالاكرام لكونه عالما والثانية تقييدية وهي التي توجب التكثر والتعدد وتتنوع على قسمين فانها ان كانت
معتبرة في العنوان والملحوظ بان كان المحكوم عليه بالحكم المذكور هناك مجموع المحيث والحيثية فهو النوع الاول المسمى بالتقييدية العنوانية
ومن خواصها انها توجب التغاير بالذات لتغاير المجموع بالمجموع الآخر كقولنا الكلمة من حيث كونها دالة على معنى غير مستقل حرف
ومن حيث كونها مستقلة ودالة على احد الازمنة الثلثة فعل ومن حيث كونها مستقلة غير دالة على احد الازمنة الثلثة اسم فهذه الحيثيات
الثلث كلها تقييدية موجبة للتكثر والتغاير بالذات فان المحكوم عليه بالحرف والفعل والاسم ليس نفس الكلمة والا يلزم اتحادها من حيث
الذات بل الكلمة مع حيثية من الحيثيات المذكورة اي المجموع فلذلك صارت هذه الثلثة متغايرة فيما بينها وان كانت معتبرة في
العنوان واللحاظ فقط بان يكون المحكوم عليه بالحكم هو المحيث فقط لا المجموع لكن لا من حيث هو هو بل من حيث كونه محيثا بهذه الحيثية
ومن خواصها انها توجب التكثر الاعتباري لا الذاتي كقولنا الماهية من حيث كونها مكتنفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث كونها مكتنفة
بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض فان هاتين الحيثيتين معتبرتان في اللحاظ فقط دون الملحوظ والا يلزم التغاير الذاتي بين اشخاص النوع وليس كذلك
على ما مر تحقيقه فالمحكوم عليه بالعلم والمعلوم بالعرض انما هو نفس الماهية لا المجموع وانما الحيثيتان في اللحاظ فقط اذا عرفت هذا فاعلم انه
لا خلاف في ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متغايران وهل هو تغاير ذاتي او اعتباري الذي اختاره الفاضل مرزا جان الشيرازي
الاول ورده السيد المحقق في المنهية وفي حاشيته على الحاشية الجلالية واختار ان التغاير بينهما اعتباري وعليه الجمهور واما العلم الحضوري
فاتفقوا فيه على ان لا تغاير ذاتا ههنا انما الخلاف في التغاير الاعتباري فذهب البعض الى ثبوته قياسا على العلم الحصولي وانكره السيد
المحقق وهو الحق الحقيق بالقبول قوله فالحاصل آه فيه اشارة الى ان قول السيد المحقق مما ينبغي ان يعلم الخ متعلق بما سبق لبيان
الفائدة الجديدة المستنبطة من كلام الشيخ فانه كما يدل على اتحاد العلم بمعنى ما به الانكشاف والمعلوم في علم المجردات بانفسها من غير
احتياج الى صورة اخرى كذلك يدل على اتحاد العالم والمعلوم ايضا فان العاقل في علمها بذواتها ليس الا نفس ذواتها وهي معلومة ايضا
فثبت اتحادهما ايضا وضبط المرام ههنا ان كلا من العاقل والمعقول والعقل متغاير ولو اعتبارا في العلم الحصولي فان العالم هو النفس
والعقل هو الصورة والمعقول بالذات هو نفس الماهية المعراة وبالعرض هو نفس الموجود الخارجي واما في الحضوري فقد يتحد الكل كما في
علمنا بذواتنا وعلم العقول القدسية والواجب بنفوسها وقد يتحد العقل والمعقول فقط دون العاقل كما في علم النفس بصفاتها الانضمامية
وقد يتحد العاقل والعقل دون المعقول كما في علم الواجب الاجمالي على رأي المحققين فان العالم هناك ليس الا ذاته وهي منشأ الانكشاف
فاتحد العاقل والعقل دون المعقول فان المعقول ههنا هو الممكن وهو غيره نعم لو جعل المعلوم بالذات هناك ايضا نفس ذاته لاتحد الكل فيه
ويبقى التغاير مع المعلوم بالعرض وقد يتحد العقل والمعقول دون العاقل كما في علم الواجب التفصيلي فانه عين ما وجد في الخارج على ما مر
تحقيقه قوله فان العاقل ههنا اي في علم المجردات والنفوس بانفسها قوله فهو بهذه الحيثية اي حيثية كون وجوده له قوله فمن ذ

الذى جشم على ذلك دفع الايراد الوارد على مذهب الفلاسفة القائلين بان علم المجردات بانفسها عينها وتحقيقه ان الامام[1] الرازى اورد على الفلاسفة
فى شرح الاشارات ايرادين الاول انه لو كان تعقل ذواتنا نفس ذواتنا كما يتفوه به الفلاسفة فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون عين علمنا بذاتنا
او لا على الاول يلزم التسلسل فى العلوم الغير المتناهية وعلى الثانى يلزم ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا هذا خلف والثانى ان حصول
شئ لشئ فرع تغاير المنتسبين فكيف يكون الشئ عالما بنفسه فاجاب عنها المحقق[2] الطوسى فى شرح الاشارات سالكا مسلك التغاير قائلا
بان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بالاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات شتى فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار
والتغاير الاعتبارى كاف فى الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف للايجاد فاندفع الايرادان المذكوران
وتبعه المحقق[3] الدوانى وجماعة وقد شنع عليهم جماعة من المحققين ومنهم السيد المحقق بانه كيف يظن ان علم المجرد بذاته يحتاج الى حيثية تقييدية
فيه بان يكون فى ذاته بازاء العالمية شئ وبازاء المعلومية شئ آخر وقياسهم ذلك على المعالج والمستعلج فاسد لوجود التغاير الاعتبارى
هناك لا ههنا وذلك لان التغاير الاعتبارى عبارة عن ان يوجد فى ذلك الشئ امران تصدق احدى الحيثيتين باعتبار احدهما والاخر
باعتبار آخر كما فى المعالج والمستعلج فى الامراض النفسانية فان مصداقهما وان كان واحدا بالذات وهو النفس ولكن فى مصداقيهما
تغايرا بالاعتبار البتة فمن حيث ان فيه قوة فاعلة من ابتداء الخلقة معالج ومن حيث ان فيه قوة منفعلة من ابتداء الفطرة
مستعلج فوجد التغاير الاعتبارى ههنا بحسب المصداق ولا كذلك علم النفس بذاتها وعلم العقول بذواتها فانه ليس فيه قوتان من مبدأ
الفطرة احدهما تصير مصداقا للعالم والثانية تصير مصداقا للمعلوم بل هى من مبدأ الخلقة واحدة فهى بنفسها علم وعالم ومعلوم
والحيثيات انما اعترضت بعد الصدق والسر فيه ان العلم الحضورى انما يكون بحضور شئ عند الذات المجردة والحاضر انما هو نفس الذات
الموجودة فى الواقع من حيث هى هى لا الذات الماخوذة مع الحيثية الاخرى الملحوظة معها فان الذات الملحوظة بالحيثية انما تحضر عند المدرك
اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيثية فيكون لها فى تلك الملاحظة ارتسام لا حضور ذهنى عنده فلم يبق العلم الحضورى حضوريا فاذن
مصداق العاقل والعقل والمعقول ههنا واحد وهو النفس من حيث هى هى من دون التغاير فى المصداق فظهر انه قد اشتبه على القائلين
بالتغاير التغاير قبل الصدق بالتغاير بعد الصدق والمطلوب ذاك لا هذا والثابت هذا لا ذاك واما الجواب عن اعتراض الامام فليس
يتعين بهذا الطريق الفاسد بل يجاب عن اول[1] ايراديه بانه ان اريد بعلمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بمصداق علمنا بذاتنا فنختار انه عين
ذاتنا بلا تغاير اصلا فمن اين يلزم التسلسل وان اريد به علمنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو وان كان غير ذاتنا لكنه تابع لاعتبار المعتبر فينقطع
التسلسل باعتبار المعتبر وعن[2] الثانى بان حضور شئ عند شئ فى علم المجردات بانفسها انما هو بمعنى عدم غيبوبة شئ عن شئ وعدم
غيبوبة شئ عن شئ ليس اضافة حتى يحتاج الى تغاير المنتسبين كما لا يخفى على المتامل قوله حيث قال فى الحاشية القديمة اى المتعلقة
بشرح التجريد الجديد ولننبهك ههنا على فائدة جديدة وهى ان التجريد من تصانيف العلامة المحقق نصير الدين الطوسى ابى جعفر محمد بن
محمد المتوفى سنة اثنتين وسبعين وستمائة حرر فيه مسائل الكلام مع نقض وابرام مشيرا الى غرر الفرائد ودرر الفوائد ولذلك اعتنى
لشرحه جمهور من الفضلاء وقصد لحله جمع من الاذكياء فاول من شرحه تلميذه جمال الدين حسن بن يوسف بن مطهر الحلى شيخ الشيعة
المتوفى سنة ٧٢٦ ست وعشرين وسبعمائة ثم شرحه العلامة شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن احمد الاصفهانى المتوفى سنة ٧٤٦ ست
واربعين وسبعمائة سماه بتشييد القواعد فى تجريد العقائد واشتهر هذا الشرح بين الطلاب بالشرح القديم وعليه حاشية عظيمة للعلامة

[1] اى مولانا فخر الدين الخطيب الرازى رح ١٢ منه مد ظله

[2] اى مولانا نصير الدين الطوسى ١٢ منه مد ظله

[3] اى مولانا جلال الدين الدوانى رح ١٢ منه مد ظله

السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ ست عشرة وثمانمائة ثم شرحه المولى علاء الدين علي بن محمد القوشجي المتوفى سنة ٨٧٩ تسع
وسبعين وثمانمائة شرحا لطيفا ممزوجا واشتهر باسم الشرح الجديد وكتب عليه المحقق جلال الدين محمد اسعد الصديقي الدواني
المتوفى سنة ٩٠٧ سبع وتسعمائة حاشية لطيفة اشتهرت بالقديمة الجلالية ثم كتب معاصره المولى صدر الدين محمد الشيرازي المتوفى سنة ٩٣٠
ثلثين وتسعمائة حاشية على ذلك الشرح ايضا واهداها الى السلطان بايزيدخان واشتهرت بالقديمة الصدرية وفيها اعتراضات على الجلال
ثم كتب المولى الجلال حاشية اخرى ردا على الصدر بغاية البسط وتعرف بالجديدة الجلالية ثم كتب الصدر حاشية ثانية ردا على الجلال
وجوابا عن اعتراضاته وتعرف بالجديدة الصدرية ثم كتب الجلال حاشية ثالثة تعرف بالاجد الجلالية ردا على الصدر ويقال لهذه
الحواشي الطبقات الصدرية والجلالية فلما مات الصدر وفات عنه اعادة الجواب كتب ولده الفاضل غياث الدين منصور الحسيني
المتوفى سنة ٩٤٩ تسع واربعين وتسعمائة حاشية مبسوطة ردا على الجلال كذا في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون وغيره لكن المشهور
ان حاشية الصدر القديمة قبل قديمة الجلال وان وفاة الجلال قبل وفاة الصدر وهكذا ذكر في بعض الكتب والعلم عند الله **قوله** لتغاير المعالج
والمستعلج اي اذا عالج النفس الامراض النفسانية فان المعالج والمستعلج كليهما هو النفس وانما الفرق بينهما بالاعتبار واما اذا عالج الامراض
البدنية فبين المعالج والمستعلج تغاير بالذات لتغاير النفس بالذات **قوله** فقد اخطأ فانه قد اشتبه عليه التغاير قبل الصدق بالتغاير
بعد الصدق فلم يفهم الفرق بينهما والفرق بين كما مر فان قلت العالمية والمعلومية متضايفان ولا يجوز اجتماع المتضايفين في محل واحد
الا بعد التغاير قلت العالمية والمعلومية لا تضايف بينهما في علم الشيء بنفسه لان تعقل الشيء لنفسه معناه عدم غيبة الشيء عن نفسه وهو ليس
باضافة حتى يكون العلم والمعلوم بهذا النحو متغايرين ولو بالاعتبار هذا ما ذكروه في دفاترهم واعترض عليه افضل المحشين[1] في حواشي شرح السلم
للقاضي بان العلم بالمعنى المصدري ينتزع عن الذات العالمة نفسها او لا ينتزع الثاني ظاهر البطلان والفلاسفة ايضا لا ينكرون صحة انتزاع العلم
بهذا المعنى عن تلك الذات ولا ريب ان العلم بهذا المعنى مضايف لمفهوم المعلومية ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى مضايف لمفهوم
المعلوم المشتق من هذا المعنى ولا معنى لانكار التضايف بين العلم والمعلومية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفهومات متضايفة فلا يمكن
ان يكون مصداقها واحدا وعدم غيبة الشيء عن نفسه وان لم يكن اضافة لكنه يصح انتزاع المعنى الاضافي عنه فلا مساغ لانكار التضايف
الا اذا انكر صحة انتزاع العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلة نفسها وانا لا اجترئ على ذلك نعم لما دل البرهان القاطع على ان علم الواجب
بذاته نفس ذاته وليس صفة منضمة اليها حكمنا بان العلم بالمعنى المصدري غير منتزع عنه والقول بانتزاعه عنه تعالى يفضي الى القول بتغاير مصداق
العالم والمعلوم انتهى **اقول** لا يخفى عليك ما فيه فانهم لم يقولوا باتحاد مصداق العلم بالمعنى المصدري والعالمية والمعلومية المشتقين منه حتى
يلزم عليه ما الزمه بل انما مرادهم ان مصداق العلم بمعنى مبدأ الانكشاف والعالم بمعنى من قام به الانكشاف والمعلوم بمعنى ما به الانكشاف
كلها متحدة ههنا بخلاف العلم الحصولي فان العالم هناك النفس والعلم نفس الصورة والمعلوم الموجود الخارجي وليس غرضهم ان انتزاع العالمية
والمعلومية من الذات العاقلة لا يقتضي الحيثيتين لكل منهما حيثية على حدة وما ذكره[مبتدأ ١٢] من حديث عدم انتزاع مفهوم العلم عنها احسان
عليهم من دون الطلب منهم واعجب منه انكار انتزاع المعنى المصدري من ذات الواجب تعالى فانه مخالف لتصريحات الفلاسفة ولبداهة العقل[خبر ١٢]
ايضا اولم يفهم ان كل ما يوجد فيه العلم بمعنى ما به الانكشاف لا بد ان ينتزع عنه العلم بالمعنى المصدري فقوله[مبتدأ ١٢] حكمنا بان العلم الخ[خبر ١٢] صوابه ان يقول حكمت
الامم السبقة سابق في هذا القول وكون[مبتدأ ١٢] علم الواجب نفس ذاته لا ينافي انتزاع العلم بالمعنى المصدري الا في زعمه[خبر ١٢] فانظر بعين الانصاف وتجنب عن طريق الاعتساف

[1] اي المولوي فضل حق الخيرآبادي رح ١٢ منه مد ظله

قوله فقوله كيف آه تمهيد لدفع الايراد الذي اورده الفاضل احمد علي السنديلي تقرير الايراد ان القائل بتغاير الحيثية انما يقول في العنوان والملاحظ فقط دون المعنون الحقيقة كما في العلم الحصولي ومعلومه اتفاقا فالمعقول عندهم نفس ذات المجردات الملحوظ بحيثية وهو العاقل ايضا من حيث الملاحظ بالنسبة الاخرى لا ان الحيثية جزء من المجموع حتى يصير المجموع من الذات والحيثية امرا اعتباريا لاعتبارية الجزء كما يفهم من كلام السيد المحقق والحيثية العنوانية لا تستلزم ان يكون المحيث بها امرا اعتباريا فقول السيد المحقق الذات المأخوذة معه امر اعتباري محدوش وتحرير الدفع ان قول السيد المحقق كيف والذات المأخوذة الخ ليس جوابا عن مذهب القائل بالتغاير ورداله كما يقتضيه سياق كلامه حتى يرد عليه ان القائل بالتغاير لا يقول بالتغاير الذاتي بدخول الحيثية في المعنون فلا يستقيم رده بل هو علاوة لدليل الشيخ فان دليله قائم على نفي التغاير بين العاقل والمعقول مطلقا حقيقيا كان او اعتباريا كما ينبئ عنه قول السيد المحقق ومما ينبغي ان يعلم الخ وهذا القول علاوة له والغرض منه نفي التغاير الذاتي فقط دون الاعتباري لوجه غير ما ذكره الشيخ غاية الامر انه يلزم اثبات جزء المقصود بدليل آخر الذي لا يضر القائل بالتغاير ولا عائبة فيه قوله مطلقا اي سواء كان بالذات او بالاعتبار قوله والمقصود ههنا اي من هذه العلاوة قوله فقط لا التغاير الاعتباري قوله فلا يرد آه قال في الحاشية اي اذا كان علاوة فلا يرد عليه ان القائل آه والمورد معاصر الاستاذ القاضي احمد علي السنديلي روح الله روحه انتهت قوله انما يقول في التعبير والعنوان الخ الشاهد على ذلك تنظيرهم بالمعالج والمعالج فانه ليس بينهما الا التغاير الاعتباري لا الذاتي كما ههنا كذلك عليه فكذا ههنا وما اغفل من قال ان المحقق الطوسي والدواني قائلان بالحيثية في المعنون فانهما قد شبها التغاير بين العالم والمعلوم بالتغاير بين المعالج والمستعلج ولا ريب في ان الحيثيتين في المعالج والمستعلج في العنوان قوله وهو اي كون الحيثية في العنوان قوله حتى يكون العلم بها علما حصوليا كما يفهم من كلام السيد المحقق قوله كيف اي كيف يستوجب ان يكون المحيث امرا اعتباريا قوله هو الشيء من حيث العوارض الذهنية الخ قال في الحاشية فان لزم من قيد الحيثية في العنوان كون المحيث امرا اعتباريا فيكون العلم المتعلق بالشيء من حيث العوارض الذهنية علما حصوليا لا حضوريا قوله مع ان العلم المتعلق به اي بالشيء من حيث العوارض الذهنية قوله هذا غاية توجيه الكلام اشارة الى ان التوجيه المذكور ركيك البتة لا يلائم سياق كلام السيد المحقق عنه فان ايراد قوله كيف آه عقيب ذكر مذهب التغاير صريح في ان الغرض منه ليس الا رده ولو كان دليلا على حدة لنفي التغاير الذاتي لقدمه على قوله ومما ينبغي ان يعلم قوله لان الذات المأخوذة الخ توضيحه على ما افاده جدي واستاذ استاذي مصباح المحققين نور الله مرقده ان العلم المتعلق بالذات المحيثة اي مجموع الذات والحيثية حصولي لا حضوري لان الحضوري لا يتحقق الا باحد ثلثة اشياء اما ان يكون المعلوم نعتا انضماميا للعالم كعلم النفس بصفاتها الانضمامية واما ان يكون عينه كعلم النفس بذاتها واما ان يكون معلولا له كعلم الواجب التفصيلي بالممكنات فانه كما هو عين ما اوجده في الخارج وكل من هذه الامور الثلثة منتف فيما نحن فيه فينتفي العلم الحضوري ايضا اما انتفاء الاول فلان المحيث بالحيثية اي المجموع من الذات والحيثية الاعتبارية امر اعتباري لتركبه من الامر الاعتباري وهو الحيثية فهو موجود في الذهن في ظرف الملاحظ لا في الخارج بالوجود الاصلي بخلاف النفس العالمة فانها موجودة في الخارج بوجود خارجي فلا يصلح ان يكون الامر الاعتباري صفة انضمامية للنفس لاستدعاء الاتصاف الانضمامي وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف واما الثاني والثالث فانتفاؤهما ظاهر لان الذات الاعتبارية ليست عينا للنفس

ای الامانا محمد امین الله نور الله مرقده ١٢ منه مد ظله

١٠٨

ولا معلولا لها فيكون العلم بالمجموع حصوليا بالضرورة وهذا معنى قوله والعلم المتعلق بها علم حصولي **قوله** امر اعتباري الا ان المركب من

الاعتباري وغير الاعتباري اعتباري كما ان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل ولذا حكموا بان الفعل مستقل بحسب معناه التضمني

وهو الحدث وغير مستقل بحسب معناه المطابقي لدخول النسبة الى الفاعل والزمان فيه والتحقيق ان الفعل موضوع للمعنى الاجمالي فيكون مستقلا

بحسب معناه المطابقي ايضا كما حققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف **قوله** بوجودها الظلي اي بوجود لا يترتب الآثار عليه وما يترتب

عليه الآثار الحقيقية اصلي **قوله** وجود الحاشيتين مفعول للاستدعاء اي وجود الطرفين **قوله** في ظرف الاتصاف سواء كان خارجا

او ذهنا ومن خص الانضمام بالخارج والانتزاع بالذهن فقد اخطأ **قوله** فظاهر انها ليست عينا لها والا لزم اعتبارية النفس

**قوله** ولا معلولا لها لا يقال فسر العلة بما يحتاج اليه الشيء لا ريب في ان الذات الماخوذة مع الحيثية تحتاج الى نفس النفس في الجملة

فتكون معلولا لها لانا نقول لا يكفي في العلم الحضوري هذا القدر من الاحتياج بل لا بد مع ذلك من التاثير **قوله** اذ العلم المتعلق بالاشياء

الغائبة عنا الخ الاولى تقييده بالمتجدد كما مر **قوله** هذا التوجيه ما في التوضيح فيه لطافة لا تخفى **قوله** التي مصداق حملها نفس ذات

الموصوف الخ يعني ان وصف العاقلية والمعقولية انما تحملان على نفس الذات من دون الاحتياج الى حيثية اخرى لكفاية النفس

بنفسها في علمها بنفسها فلا بد ان يكون العاقل والمعقول هو نفس الذات واما التغاير بحسب اختلاف الحيثية فانما هو بعد الصدق

ومثل ذلك لا يفيد التغاير قبل الصدق بخلاف المعالج والمستعلج فان فيهما التغاير قبل صدقهما على النفس ولو بالاعتبار لان مصداقهما

ليس نفس النفس مع عزل النظر عن غيرها فافهم ولا تلتفت الى ما قال بعض الناظرين من انه لا يلزم من كون المعقول نفس الهوية المجردة

من غير ان يوخذ معه حيثية تقييدية موجبة للتكثر ان يكون العاقل بعينه المعقول بحيث لا يكون بينهما مغايرة اصلا بل يجوز ان يكون

المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالج ذاتها نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة انتهى **قوله**

فيكونان واجبة الثبوت لها الخ اورد عليه بعض الناظرين بانه ان اراد بكونهما واجبة الثبوت ان ثبوتهما لها غير معلل لا بجعل مستانف

ولا بجعل الذات كما هو الظاهر من النظير ففيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلية والمعقولية منتزعا عن نفس الذات ان يكونا واجبي

الثبوت بهذا المعنى وان اراد به انهما غير معللين بجعل مستانف فمسلم لكن ح قوله كالوجود للواجب تعالى ليس في محله اذ وجود الواجب

غير معلل اصلا فالصواب ان يقال ان النفس بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفة بقيامها تكون موصوفة بالعاقلية

ولا في كونها معقولة لنفسها الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعقولية فلا يتصور فيها استعداد وقد عرفت ما فيه فتذكر

انتهى كلامه ملخصا اقول المراد بوجوب الثبوت ههنا اللزوم وهذا كما يقال الزوجية واجبة الثبوت للاربعة بمعنى انه لا يحتاج في ثبوتها لها

الى حيثية زائدة والوجود عين الماهية بمعنى انه لا يحتاج في صدقه الى امر آخر ونظائره كثيرة فغرض المحشي ان العاقلية والمعقولية من

لوازم نفس ذات العاقل من غير احتياج الى حيثية اخرى والا يلزم المجعولية الذاتية كالوجود للواجب فلا بد ان يكون العاقل نفس المعقول

فاندفع ما اورده وبه ظهر ان الصواب ان يبدل الصواب بالاولى واما قوله قد عرفت ما فيه فقد عرفت ما فيه فتذكر **قوله** فلا يرد الخ

المورد الفاضل احمد علي السنديلي وحاصل ايراده ان نفي التغاير مطلقا بين العاقل والمعقول حق في علمه تعالى بنفسه ولكن لا يظهر حقيته

في علمنا بانفسنا لامكان التغاير الاعتباري ههنا بحسب الصدق فان وصف المعقولية والعاقلية ممكن الثبوت لها والاتصاف بشيء ممكن

مسبوق بالاستعداد فللنفس استعدادان استعداد كونها عاقلة واستعداد كونها معقولة فثبت التغاير الاعتباري بين مصداقي



شرح غلام يحيى

العاقل والمعقول في علم المجردات بانفسها وحصول عدم الورود ان صفت العاقلية والمعقولية مما يجب للنفس وجود استعداد الشيء فرع امكانه واذ ليس فليس قوله والاتصاف لشيء ممكن مسبوق بالاستعداد هذه المقدمة احسن المقدمات التي يستدل بها على ثبوت الهيولى وعليها يبتني كثير من مسائل الحكمة قوله والالزم الخ اي وان لم يكن العاقل والمعقول والعقل واحدا لزم ان يكون علم المجردات بانفسها بحصول الصورة لا حضوريا هذا خلف وقال بعض الناظرين تقليد الابيه رح فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العقل والمعقول والعاقل في علم الشيء بنفسه ان يكون علمه بحصول صورته بل انما يلزم ان يكون العلم زائدا وهذا اللازم ملتزم اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة القائمة بالنفس فان كانت تلك الصفة متعلقة بالشيء بواسطة الصورة فالعلم حصولي والا فحضوري انتهى اقول انت تعلم ان مبنى هذا التحقيق على ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة بل هو عبارة عن صفة زائدة على الصورة ينكشف الشيء عند تعلقها به بواسطة او لا بواسطة ومبنى هذا البحث على ان العلم هو الصورة العلمية على ما هو متقرر في اذهانهم كما تدل عليه عبارة التعليقات فالايراد باحدهما على الآخر ليس من شان المحصلين نعم لو ذكره بعنوان التحقيق كما فعله من قلده لكان له وجه لكن ح يطالب بالدليل لاثباته ودونه خرط القتاد ودعوى البداهة لا تسمع وبعد التيا والتي اقول بطلان القول بالتغاير وان كان ظاهرا على مذهب الجمهور القائلين بان العلم هو الصورة الحاصلة بما ذكره في التعليقات لكنه لا يستقيم على مذهب السيد المحقق القائل بان العلم عبارة عن حالة اخرى تحصل بعد الصورة العلمية فان دلائل الحالة الادراكية لو تمت لدلت على وجودها في علم المجردات بانفسها ايضا فيوجد التغاير الاعتباري بين العاقل والمعقول في علم المجردات بانفسها اللهم الا ان يخصص اثباتها بالعلوم الحصولية دون الحضورية وح فيطالب بالفرق بينهما فافهم ولا تسرع في الرد والقبول قوله فانه كالنتيجة لجميع ما سبق انما قال كالنتيجة لانه ليس نتيجة لما سبق اذ لابد في النتيجة من القياس وليس ههنا صراحة وانما صار كالنتيجة لان النتيجة كما انها مطلوبة من المقدمتين كذلك هذا القول مطلوب مما سبق قوله يدل دلالة ظاهرة الخ وذلك لانه علم مما سبق ان العاقل والعقل والمعقول كلها في علم المجردات بانفسها واحد من دون تغاير والا فيلزم ان يكون علمها بحصول الصور اذ المجرد مع الحيثية الخارجية سواء كانت في الملحوظ او في اللحاظ ليس بحاضر عند المجرد انما الحاضر عنده نفس ذاته من حيث هو هو ومبناه كما اشرنا اليه على ان العلم الحصولي لا يكون الا بحصول صورة فاذا لم يكن العلم عين المعلوم لابد ان تحصل صورة منه عنده وبه ظهر سقوط قول بعض الناظرين ان دلالة ما سبق على ان المعقول في العلم الحضوري لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه بحصول الصورة في حيز الخفاء قوله ههنا اي في علم المجردات بانفسها قوله بل جار في الحضوري مطلقا سواء كان العلم الحضوري بذاتنا او صفاتنا او غير ذلك قديما كان او حادثا قوله ما يغطى به المرأة وجهها اي من النقاب وغيره فقول السيد المحقق سينكشف عنك غطاؤه مشتمل على الاستعارة المكنية والتخييلية والترشيح قوله لانها من الامور الاعتبارية الخ توضيحه ان الصفة تتنوع على نوعين الثبوتية وهي ما لا يكون السلب جزء مفهومه كالسواد والبياض والسلبية وهي ما يكون السلب جزء المفهوم كعدم الجوهرية وعدم العرضية ونحوهما والثبوتية تنقسم الى قسمين الانضمامية والانتزاعية فما اشتهر ان علم النفس بصفاتنا حضوري ليس المراد منها الا الثبوتية الانضمامية واما السلبية والثبوتية الانتزاعية فليستا بحاضرتين عند النفس لانها من الامور الاعتبارية فلا يكون علمها الا بحصول الصورة ولعلك تفطنت من ههنا انه كان الاولى للسيد المحقق ان يقول بل المراد من الصفات الصفات الانضمامية الخ قوله فلابد في علمها من الحصول قال بعض الناظرين فيه انه لو تم هذا لزم على الشارح ان لا يكون علم العلم الحصولي علما حضوريا لان العلم الحصولي عنده عبارة عن الحالة الادراكية المنتزعة عن الصورة ولا شك انها من الامور الغير الحاضرة

عند النفس انتهى اقول لعله اشار بقوله لو تم الى ما ذكره سابقا من ان عدم حضور شيء عند شيء لا يستلزم حصول صورته عنده وقد علمت
غير مرة انه من مخترعاته ثم ما الزمه على السيد المحقق بناء على ان الحالة الادراكية من الامور المنتزعة افتراء محض اذ الحالة الادراكية عند السيد
المحقق ليست من الاوصاف الانتزاعية بل هي من الاوصاف الانضمامية كما لا يخفى على من راجع تصانيفه ولا يعلم من اين علم انها من
الامور الانتزاعية الاعتبارية عنده **قوله** فالواجب تعالى الخ اعلم ان ههنا ثلثة مذاهب متداولة بين الجمهور الاول ان صفات الواجب
زائدة عليه وهو قول جمهور المتكلمين والثاني ان صفاته ليست عينه ولا غيره وهو قول الاشاعرة منهم والثالث ان صفاته عينه لا زيادة
فيها ولا تكثر وهو قول الحكماء استدلت الفرقة الاولى بان حمل المشتق على شيء يدل على قيام مبدء الاشتقاق فيه وهو ظاهر فحمل القادر
والعالم وغيرهما على الواجب تعالى يوجب قيام القدرة والعلم به لا محالة فتكون زائدة عليه واورد عليه بانه لا يثبت الا وجود مبدأ
الاشتقاق فيه لا كونه زائدا عليه واما الفرقة الثانية فقد استدلوا على مذهبهم بدلائل كلها سخيفة جدا من شاء الاطلاع عليها فليرجع الى
شرح العقائد وغيره واما الحكماء فقد استدلوا على العينية بان صفة الواجب لو كانت غيره وزائدة عليه لزم استكماله بالغير واعترض
عليهم بان الصفة ما يقوم بالموصوف فعينيته بالموصوف مما لا يعقل واجابوا عنه بانا لا نقول باتحاد الصفة بالموصوف بالمفهوم بل
نقول انه ليس في الواجب امر ان ذات وصفة بل الكمالات التي تحصل لنا بسبب الصفات تحصل له بنفس ذاته وهذا مما لا استبعاد فيه وقال المحقق الدواني[1] في
شرح العقائد العضدية مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول وقد سمعت من بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات
وعدمها وامثالها لا يدرك الا بالكشف ومن استدل بالكشف فانما يقول ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الكشفية فلا كلام لنا معه **قوله** بعين ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة
الساطعة وذلك بان يقال لما كان العلم والعالم والمعلوم كلها متحدة في علمنا بانفسنا وعلم العقول بانفسها لما مر من التحقيق فيكون كذلك في علم الواجب ايضا
بالطريق الاولى اذ النفس مع كونها منغمسة في تعلقات المادة لما لم يحتج الى امر آخر سوى ذاته فما ظنك بالواجب المنزه عن
جميع النقائص واذا ثبتت عينية صفة العلم له تعالى بهذا التقرير ثبتت عينية سائر الصفات له اذ كلها متساوية الاقدام ولا قائل
بالفصل وبه ظهر انه كان الاولى للفاضل المحشي ان يقول وكذا سائر صفاته بدل قوله جميع صفاته واندفع ما عرض لبعض الناظرين
من ان الدليل الذي سماه المحشي حجة قاطعة لا يدل على عينية العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات **قوله** فتدبر لعله اشارة
الى دفع ما يرد على الحكماء في قولهم بعينية الصفات للواجب تقرير الايراد انه لو كانت صفاته عين ذاته للزم ان يكون العلم نفس
القدرة والقدرة نفس الارادة وهكذا وهو غير معقول وتحرير الدفع انه ان اراد اتحاد المفهوم فليس بلازم وان اراد اتحاد المصداق
فنحن نلتزمه ولا بعد فيه في الواجب تعالى **قوله** قال بعض الاعاظم قال في الحاشية القائل مولانا الشيخ كمال الدين السهالوي انتهت
**قوله** لا صدان يتوجه عليه اي على ما ذكره السيد المحقق لاثبات ان علم الصور الذهنية ومنها وقوع النسبة اولا وقوعها علم حضوري
ليلزم كون التصديق حضوريا من لزوم اجتماع الامثال وليعلم اولا ان اجتماع المثلين عبارة عن وجود فردين من النوع الواحد كصورة عمرو وبكر
في محل واحد فان لم يكن الامتياز بينهما بوجه من الوجوه لا يكون مستحيلا والمستحيل منه اذا لم يبق الامتياز بينهما وثانيا ان التمايز الرافع
للاستحالة قد يكون بتغاير المحل كالسواد القائم بهذا القرطاس والسواد القائم بذلك القرطاس فان السوادين وان اشتركا في الماهية
النوعية الا ان محلهما مختلف فلا استحالة فيه وقد يكون بتغاير الزمان كالسواد القائم بهذا القرطاس امس والسواد القائم به اليوم فان
الاجتماع الكذائي ليس بمحال لاختلاف الزمان وقد يكون بحسب اختلاف الجهة والاستعداد وان اتحد الزمان والمحل كصورة العقل الاول

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني ۱۲ منه مد ظله

فالواجب تعالى عن جميع انواع النقائص ... بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته انتهى ... الاقدام من اول ... بعض الناظرين

بعين ما ذكر من الحجة القاطعة والبينة الساطعة
فتدبر قوله
يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم
لا صدان يتوجه عليه ۱۲ غلام يحيى رح

وصورة العقل الثاني القائمتين بالنفس في وقت واحد فانهما وان اتحدا في النوع والزمان او الظرف الآن بينهما تمايز بحسب استعداد النفس
وجهة القبول هذا اذا جعل كل واحد من العقول العشرة شخصا للعقل المطلق النوع واما لو قيل بان كل واحد منها نوع منحصر في فرد واحد
كما ذهب اليه بعض الفلاسفة فلا كذا قيل اقول زمان حصول صورة العقل الاول في النفس مغاير الزمان حصول صورة الثاني فيها
لاستحالة توجه النفس في آن واحد الى شيئين مختلفين على ما هو مذهب الجمهور فهذا المثال مثال لصورة التمايز الثانية لا الثالثة
نعم لو اختير جواز توجه النفس في آن واحد الى امرين كما هو الحق عند المحققين كما حققته في رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق لكان
مستقيما البتة ومثل بعض الناظرين لهذا التغاير بافراد الجسمية القائمة بالهيولى الاولى فانهم حكموا بان الصورة الجسمية ماهية
واحدة نوعية ومحلها هيولى العناصر ايضا واحد يقوم به افرادها المتماثلة في زمان واحد وانما جوزوا ذلك لاختلاف الاستعدادات
والجهات فمن جهة استعداد الهيولى للصورة الشخصية كصورة النار مثلا تحصل هذه الصورة ممتازة عن الصور الاخر ومن جهة استعدادها
للصورة الشخصية الاخرى تحصل تلك اقول اثبات كون الصورة الجسمية ماهية نوعية متعسر بل متعذر ونيسهم وان طول الكلام
لاثباته في الشفاء وغيره لكنه لم يثبت وآل تحقيقه في آخر الامر الى دعوى البداهة وهي غير مسموعة عند المحققين فايراد مثل هذا المثال
ليس من شان المحصلين على ان المحل ههنا مختلف فان الهيولى وان كانت واحدة لكن محل الصور العنصرية منها مختلف فجزء منها محل
للصورة النارية وجزء منها محل للهوائية وان كان هذا الاختلاف باختلاف الاستعدادات وثالثها انهم استدلوا على استحالة
اجتماع المثلين بالمعنى الذي ذكرنا بوجوه مذكورة في المواقف وغيرها منها انه يجب على تقدير اجتماع المثلين عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض
ايضا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية وفيه انه ان اراد عدم التمايز في نفس الامر فهو ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب
مفارقة دون المحل وان اراد عدم التمايز عند العالم فاللازم ملتزم ولا استحالة فيه ومنها انه اذا اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز ان ينتفي عنه احدهما مع
بقاء الآخر واذا انتفى احد المثلين جاز اتصافه بضد المثل لاستحالة ارتفاع النقيضين وذلك الضد ضد للمثل الباقي ايضا وهو ظاهر فيلزم جواز اجتماع
النقيضين في محل واحد وفيه انه فرع جواز خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن شيء وضده وكلاهما ممنوعان اما الاول
فلجواز ان يكون المثلان مجتمعين اجتماعا لازميا فلا يجوز زوال شيء منهما عن الآخر واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده
ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين ولا نسلم كون انتفاء احد المثلين مصححا للضد مع وجود المثل الباقي كذا في شرح المواقف وانا
اقول الدليل الثاني مبني على مقدمتين بديهيتين مسلمتين بالاتفاق الاولى ان كل وصف يمكن انفكاكه عن المحل بحسب ذاته وان امتنع
ذلك بعارض آخر والثانية ان ارتفاع الشيء عن المحل مستلزم لوجود ضده في ذلك المحل قطعا لئلا يلزم ارتفاع النقيضين وبعد ذلك
لا مساغ للمنعين المذكورين ومنها انه لو جاز اجتماع المثلين لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم ذلك
وفيه ان اللازم ملتزم والجزم بوحدة السواد لعله من اغلاط الوهم وذهب كثير من المعتزلة الى جواز اجتماع المثلين مستدلين بما سيذكره
الفاضل المحشي وستعرف ماله وما عليه والحق ان الحكم باستحالة اجتماع المثلين مما يحكم به العقل الفهيم والوجدان السليم لا يحتاج الى
تجشم الاستدلال عليه فاسمع النظر ورابعها انهم استدلوا على ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضوري بهذا الطريق بانه لو كان
علم النفس بصفاتها كالصورة العلمية بحصول صورها فيه ليقوم فردان من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد احدهما الصورة الحاصلة
وثانيهما الصفة المعلومة وليس بينهما امتياز لا باعتبار المحل ولا باعتبار الزمان فيلزم حصول المثلين اجتماعا وهو محال بل يلزم حصول

الامثال بان يقال تلك الصورة الحاصلة للنفس لا يمكن ان يكون علمها حضوريا للزوم الترجيح بلا مرجح فيكون بحصول صورة اخرى
لهذه الصورة فيلزم اجتماع المثلين الآخر وهكذا فيلزم اجتماع الامثال في محل واحد ووقت واحد بدون الامتياز ولا يخفى على الفطن ما في هذا
الاستدلال من الفساد لاستلزامه عدم اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله ووجه الملازمة ان
الاوصاف الانتزاعية من متصورات النفس فيجتمع المثلان اي الاوصاف الانتزاعية باعتبار كونها صفة لها وصورها الحاصلة
في محل واحد في زمان واحد واجاب عنه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بان الممتنع هو ان يقوم المثلان في محل واحد على نحو واحد
وليس قيام هذين المثلين كذلك فان النفس متصفة بالوجود وغيره من الانتزاعيات على نحو الاتصاف الانتزاعي
وبصورته العلمية على نحو الاتصاف الانضمامي فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل بخلاف ما لو كان علم النفس
بصفاتها الانضمامية حصوليا فانه يلزم على هذا اجتماع المثلين المستحيل البتة لكون الصفة الانضمامية وصورتها الحاصلة كليهما
فردين من نوع واحد قائمتين بمحل واحد في زمان واحد على نحو واحد وهو الانضمام ولعلك تفطنت من ههنا ان هذا الدليل مبني على
القول بحصول الاشياء بانفسها كما هو المشهور فانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها لا يلزم اجتماع المثلين المستحيل لتغاير الشبح
وذي الشبح فلا يلزم اجتماع فردين من نوع واحد في محل واحد وقد يورد عليه[15] بطريق الحل ان الصورة الحاصلة للصفة الانضمامية
موجودة في الذهن بوجود ظلي وتلك الصفة موجودة بوجود اصلي خارجي فصورها تكون مغايرة لها في نحو الوجود فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل
وخامسا ان كمال المدققين[16] اورد على التقرير المذكور ثلثة وجوه الاول منع لزوم اجتماع المثلين المستحيل والثاني منع استحالة اجتماع المثلين
والثالث النقض بعلم الجزئي بما هو جزئي وستعرف تحقيق كل منها مع ما له وما عليه وسادسا ان غرض السيد المحقق من قوله لا يقال الخ المعارضة
على تخصيص المقسم بالحصولي كما فعله المصنف وتحريرها ان دليلكم وان[17] دل على مطلوبكم لكن عندنا دليل يثبت خلافه وهو ان النسبة من
الامور الانتزاعية الموجودة في الذهن وكذا وقوع النسبة او لا وقوعها وقد تقرر ان علم النفس بالصور الذهنية حضوري والا يلزم اجتماع
المثلين بل الامثال على ما مر تقريره والتصديق هو ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها فيكون التصديق علما حضوريا فدعت الضرورة
الى تعميم المقسم والا يلزم تقسيم الشيء الى قسمه ومباينه وسابعا انهم ومنهم المصنف ذكروا ان العلم الحضوري مبرأ من التصديق والتصور لكونهما
من خواص العلم الحصولي وعليه بنوا تخصيص المقسم بالحصولي فان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي
هو كذا شرطا او شطرا فلا بد ان يخصص المقسم بالحصولي ليخرج الحضوري ويصح الحصر ويرد عليهم امور الاول ان صور الاشياء الحاصلة منقسمة
الى التصور والتصديق وهي متحدة مع العلم الحضوري لما مر من ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان فيلزم انقسام العلم الحضوري اليهما
لزوما بينا من حيث لا يعلمون واجيب عنه بان الصورة العلمية تصور وتصديق من حيث كونه صفة انضمامية للنفس وعلما للاشياء
الخارجية واما من حيث انه مبدأ الانكشاف نفسه وعلم حضوري فهو ليس بتصور ولا تصديق وفيه ان التصور
والتصديق نوعان متباينان من الادراك فكون الصورة العلمية تصورا وتصديقا باعتبار وعدمهما باعتبار آخر
مما لا يعقل اقول يمكن ان يجاب عن الايراد بانهم لا ينكرون اتصاف العلم الحضوري بالتصور والتصديق وان كان
هذا ظاهر عباراتهم بل غرضهم ان العلم الحضوري لا ينقسم بالذات اليهما والمنقسم اليهما بالذات ليس الا العلم الحصولي
فلذلك خصصوا المقسم بالحصولي فان اتصاف العلم الحضوري بهما ليس الا بواسطة اتصاف العلم الحصولي بهما فهو اتصاف

[15] اي على الدليل المذكور لكون علم النفس حضوريا ١٢ منه ظله

[16] اي مولانا كمال الملة والدين اللكنوي ١٢ منه ظله

[17] هذا التقرير يشعر بانه لا يشترط عدم تسليم دليل الخصم في تقرير المعارضة وقيل بخلافه كما فصله الاستاذ دام ظله في الهدية المختارة شرح الرسالة العضدية ١٢ مولوي فضل الله

بالعرض فلا اعتبار له في مقام التقسيم ونظيره ان الحيوان مثلا منقسم الى الناطق وغير الناطق ويلزم منه انقسام الماشي اليهما ومع ذلك فلا يعتبر في التقسيم الا الحيوان لكونه منقسما اليهما بالذات فافهم فانه مما يعرف ويستنكر ولعل التحقيق يدور حوله والثاني انه يلزم ان لا يكون الواجب تعالى مصدقا للقضايا الاولية التي يصدق بها كل انسان فضلا عن القضايا النظرية لان التصديق موقوف على التصور والتصور عبارة عن ارتسام الصورة في العقل ولا ارتسام هناك على ما مر تحقيقه فلا تصور ولا تصديق والثالث انه يلزم ان لا يكون النفس مصدقة بقولنا انا موجود لان ادراك الموضوع حضوري وليس بتصور فيلزم ان يحصل التصديق بدون تصور الطرفين واجاب عنهما الفاضل اللبكني بان المراد بالتصور في قولهم التصديق موقوف على التصور مطلق الادراك الشامل للحضوري والحصولي وهذا وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرامهم **اقول** هذا مخالف لتصريحاتهم بان التصديق يستدعي التصور بمعنى حصول الصورة ومنها عبارة المصنف في هذا المقام والذي يظهر بالتامل الصادق هو ان التصديق معنيين الاول الاذعان والثاني الاذعان الحاصل والموقوف على التصور بمعنى ارتسام الصورة انما هو الثاني والموجود في الواجب انما هو الاول وكذا التصديق بقولنا انا موجود وغيره من القضايا التي يكون علم احد طرفيه حضوريا فافهم ولا تزل **قوله** بالنقض المشهور ان النقض عبارة من تخلف الحكم عن الدليل ويرد عليه ان النقض صفة الناقض والتخلف صفة الحكم فكيف الحمل وايضا النقض لا يختص بالتخلف بل يشمله ولزوم المحال فالاولى في تفسيره ان يقال هو ابطال الدليل متمسكا بشاهد يدل على فساده من التخلف او لزوم المحال وان شئت زيادة توضيح في هذا المبحث فارجع الى شرحي للرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالهدية المختارية **قوله** فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين واما على تقدير حصول الاشياء باشباحها فلا لوجود التغاير بين الشبح وذي الشبح فلا يكون الصورة وشبحها متماثلين وبهذا يظهر كذب قولك مشيرا الى الصورة الفرسية المنقوشة في الجدار هذا فرس وكل فرس صهال ينتج هذا صهال **قوله** لاحد ان يمنع الخ في التنكير اشارة الى ظهور المنع وتوضيحه ان ما ذكره السيد المحقق وغيره من ان على تقدير كون علم الصورة حصوليا يلزم اجتماع المثلين لكون الصورة الحاصلة ومعلومها فردين من نوع واحد ممنوع فان المستحيل من اجتماع المثلين انما هو اجتماع فردين من نوع واحد بحيث لا يبقى الامتياز بينهما بوجه من الوجوه وههنا وان لم يكن بينهما التمايز بحسب المحل والزمان لاتحادهما لكن وجوه التمايز ليست منحصرة فيه بل قد يكون التمايز بحسب اختلاف الاستعدادات والجهات وهذا التمايز موجود ههنا البتة فمن حيث ان النفس قابلة للصفات صار محلا للصفات الانضمامية ومن حيث انها قابلة لعلمها ومستعد لحصول صورها صار محلا للصور العلمية فلم يلزم اجتماع المثلين المستحيل **قوله** لزوم اجتماع المثلين المستحيل المنع انما يرد على القيد دون المقيد والحاصل ان المحال ليس بلازم واللازم ليس بمحال **قوله** كما صرح به المحشي في موضع آخر اي في حواشي شرح المواقف حيث قال لا يخفى ان اجتماع المثلين هو اجتماع الامرين المشاركين في الماهية النوعية في محل واحد والمستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما انتهى ومن ههنا يظهر دفع استدلال القائلين بامتناع تصور الوجود بانه لو تصور الوجود فيحصل ماهية الوجود في النفس وللنفس وجود آخر فيجتمع ح في النفس مثلان وجودها والوجود المتصور فانه باعتبار حصوله في الذهن صورة متشخصة قائمة بالنفس لكونه علما جزئيا فيكون فردا للوجود المطلق كما ان وجودها فرد منه فيجتمع المثلان في النفس وجه الدفع ان المستحيل من اجتماع المثلين انما هو ما لا تمايز فيه اصلا وههنا التمايز موجود بين وجود النفس والوجود المتصور بحسب اختلاف الاستعداد والجهة على ان الممتنع هو

ك ١٥ اي الفاضل عماد الملة والدين اللبكني ١٢ منه مدظله

ك ٥ انه قال فالاولى لانه يمكن ان يجاب عن الاول بان النقض ههنا بمعنى المفعول وعن الثاني بان المراد بالتخلف معناه اللغوي لا الاصطلاحي ١٢ منه مدظله

ان يقوم المثلان بمحل واحد على نحو واحد انضماما او انتزاعا وليس قيام هذين المثلين كذلك واما ما ذكره صاحب المواقف في جواب هذا الاستدلال
من انا لا نسلم ان تصور الوجود بحصول الصورة بل يكفي حضوره للنفس وذلك كما نتصور ذاتنا بذاتنا فلا يلزم اجتماع المثلين فسخيف جدا كما نبهتك
عليه سابقا **قوله** والتمايز بين المتحدين في تمام الماهية الخ فيه ازاحة لما يقال الصورة الذهنية وعلمها لما كانا حصوليين للنفس ارتفع الامتياز بينهما
فيلزم اجتماع المثلين المستحيل وحاصل الازاحة لا يخفى على من تامل ما قررنا سابقا **قوله** لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا حتى يقال ان المحل
ههنا واحد وهو النفس فيلزم اجتماع المثلين **قوله** كالهيولى قد عرفت ما له وما عليه فتذكر **قوله** من ارتفاع الامان الخ بيان لما يبتني
عليه استحالة اجتماع المثلين وحاصله انه لو جاز اجتماع المثلين في محل واحد بحيث لا تمايز بينهما لارتفع الامان عن الحس لجواز ان يكون
السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة وبالجملة كل ما يرى انه شيء واحد ويحكم عليه حكما قطعيا واقعيا انه واحد يحتمل ان يكون متعددا
وهو هادم لاساس اليقين وهذا دليل قوي لاستحالة اجتماع المثلين وما ذكره من الرد عليه فهو مردود كما ستعرف **قوله** لانا لا نجد باسا الخ
بيان لمنافي المبني عليه وتقريره ان بطلان التالي ممنوع فان الحس يغلط كثيرا ويظن الشيء الواحد شيئين ويرى الاشياء الساكنة
على طرف البحر متحركة وامثال ذلك كثيرة فلا باس لو ارتفع الامان عن الحس بل العقل قد يغلط كثيرا الا ترى الى ان الجسم التعليمي وهو الكم السارى
في جهات الجسم الطبعي الثلث القابل بالذات للانقسام الى الجهات غير الجسم الطبعي الذي هو جوهر مركب من الهيولى والصورة الجسمية
فالعقل يعلم انهما واحد ثم اذا اطلع على ادلة الاشراقيين النافين للجسم التعليمي يقول ان الانقسام في نفس الجوهر المتصل اي الصورة الجسمية
ويعتقد التغاير بين الجسم التعليمي والطبعي ثم اذا وقف على دلائل المشائين يقول انهما متحدان لا تمايز بينهما وهكذا فهل هذا الا اغلاط ولا يخفى
على الفطن ما فيه من السخافة فان كون الحس غالطا كثيرا لا يقتضي رفع الامان عن الحس ولا يجوز الاجتراء على القول بانه لا باس في الارتفاع
اما علمت ان غلط الحس انما يقع بسبب الاشتباه فاذا تامل حقيقة الامر يحكم بخلافه فان جالس السفينة المتحركة يحكم ببادي الراى
بتحرك الاشجار التي على شط البحر ثم اذا تامل وامعن في النظر يظهر له حقيقة الحال ويظن ان حكمه بالتحرك كان بسبب الاشتباه والحاصل
ان كلامنا في الحس الصحيح الخالي من الاشتباه الذي لا يقع الغلط كثيرا فيه فالقول بجواز ارتفاع الامان من الحس من الافاحش كيف
ولو كان كذلك لم يصح الحكم بصدق القضية وكذبها لان الصدق عبارة عن مطابقة النسبة للواقع والكذب عبارة عن عدمها ولما
ارتفع الامان عن الحس فلا يمكن ان يحكم على المحسوسات حكما واقعيا بالوحدة او التعدد ولوازمها فضلا عن غير المحسوسات وهل هذا الا سفسطة
فان قلت يمكن الحكم بالصدق والكذب حسب اعتقاد المتكلم وظنه وان لم يعلم الامر الواقعي قلت فهذا ميل الى مذهب النظام من المعتزلة
ومن سلك مسلكه من ان الصدق عبارة عن مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر وكذبه عدمها وقد ابطله علماء البيان والمعاني باحسن وجه
من شاء الاطلاع عليه فليرجع الى شروح تلخيص المفتاح وغيرها على انهم صرحوا ان القضايا الحملية يحكم فيها باعتبار نفس الامر لا باعتبار التقدير
او الاعتقاد ولما ارتفع الامان عن الحس يلزم ان لا يصح حكم واقعي وايضا لو كان كذلك لبطل اساس القطع في المحسوسات اذ القطع
عبارة عن حكم جازم واقعي لازم ولما ارتفع الامان عن الحس لزم ان لا يمكننا الجزم بقولنا هذا واحد وهذا اثنان فما ظنك بغيرهما ومع قطع
النظر عن ذلك نقول يلزم عليه ان لا يمكن للانبياء عليهم الصلوة والسلام ايضا الحكم بوحدة شيء محسوس او تعدده لارتفاع الامان عن
الحس والتزام ذلك مما لا ينبغي ان يجترا عليه وبالجملة فالقول بارتفاع الامان عن الحس يلزم عليه مفاسد كثيرة واستحالات عديدة فاحفظ
ما املونا عليك فلعلك لا تجده من غيرنا **قوله** اذ الحس قد يغلط كثيرا **اقول** قد يتوهم ان اجتماع قد التي هي للتقليل مع الكثرة يكاد ان يكون

اجتماع المتضادين ودفعه بوجهين الاول ان قد قد يستعمل بمعنى التحقيق ايضا على المضارع في بعض المواضع فليكن هذا الموضع ايضا منها والثاني
ان القلة والكثرة امران اضافيان فيمكن اتصاف شيء بهما باعتبارين فغلط الحس وان كان قليلا بالنسبة الى الصحة لكنه في نفسه كثير فالقلة
وههنا وجه ثالث احسن من الوجهين المذكورين وهو ان قد انما يدل على التقليل بحسب الزمان لا بحسب المقدار والكثرة انما
تعتبر بحسب المقدار فلا منافاة بينهما اصلا **قوله** ادعاء محض قد عرفت ان القول بجواز ارتفاع الامان قول باطل وان دعوى استحالته صحيحة
**قوله** كيف وان الجسم الخ هذا هو الذي عزا المعتزلة فقالوا بجواز اجتماع المثلين وحاصله ان الجسم الابيض كالثوب مثلا يلقى في الصبغ فيغلبه كدرة
ثم يغمس في الصبغ فيغلبه كهبة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق فاجتمع المثلان بل الامثال فان الكهبة
كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوك سوادان ولا تمايز بينهما واجاب عنه صاحب المواقف بان كل واحد من الالوان المذكورة لون
مخالف للآخر بالشدة والضعف وتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا يجوز اجتماعهما في محل اصلا فالسواد
ليس كهبتين والحلوك ليس عبارة عن سوادين بل كل واحد منهما مرتبة اخرى الا انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السوادية توهم انه فيه
اجتماع المثلين **واقول** العجب من المعتزلة حيث جوزوا في جواب استدلالنا ارتفاع الامان عن الحس ثم حكموا قطعا بان الكهبة كدرتان
اجتمعتا والسواد كهبتان اجتمعتا فما ادراهم انه كذلك لاحتمال ان يكون حسهم غالطا وتكون الكهبة مثلا كدرة واحدة او ثلث كدرات
وهكذا **قوله** فليتامل اشارة الى الابحاث التي ذكرناها **قوله** واما تقرير النقض الخ تحرير النقض يقتضي تقرير مقدمات الاولى لا بد من
حصول شبح المعلوم او صورته عند العلم به في الذهن وهذا مما اجمع عليه الحكماء وانكره المتكلمون وتحرير النزاع انه لا شبهة في ان النار مثلا له
وجود عيني يظهر به عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه
انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود هو المسمى بالوجود الذهني
والظلي فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا كذا في شرح المواقف
وعندي ان التعسر باق بعد فان المتكلمين ذكروا في وجوه الانكار انه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا عند
تصور ماهية الحرارة والبرودة اذ لا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة وكذا يلزم كون الذهن مستقيما ومستديرا
عند تصوره ماهية الاستدارة والاستقامة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدين معا وايضا يلزم وجود الجبل مع عظمه في
الذهن عند تصور ماهيته وايضا يلزم وجود المستحيلات العقلية نحو شريك الباري وما يقوم مقامه في الذهن عند تصوره ماهيته وهكذا
تلزم مفاسد اخر كثيرة وهذه الوجوه كلها لا تنفي الا كون نفس الاشياء الخارجية التي تترتب عليها الآثار العينية موجودة في الذهن واما وجود
ماهياتها وصورها فلا تنفيه اذ كون الشيء حارا او باردا او مستقيما او مستديرا او غيرها موقوف على كون هذه الاشياء قائمة بالشيء قياما
اصليا واما قيامها الظلي فلا يوجبه فلا يلزم اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة واخواتها وهذا ظاهر لمن له ادنى تامل واستدلت الحكماء
على اثبات الوجود الذهني بوجوه منها انا نحكم على كثير من الاشياء التي لا وجود لها في الخارج باحكام ثبوتية صادقة ككونها لازمة وملزومة
وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم وكون العنقاء ممكنا طائرا الى غير ذلك من الاحكام والحكم على الشيء باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوته
اذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفس الامر واذ ليس ثبوت تلك الامور المعدومة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب وهذا الدليل اقوى الدلائل
يكاد ان يكون برهانيا واما ما اجاب عنه الامام الرازي من انا نمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج بل كل ما كان نتصوره فله وجود خاص بنا



ادعاء محض — كيف وان الجسم — ثم يغمس في الصبغ — فيغلبه كدرة — ثم كهبة ثم سواد ثم حلوك — وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق — فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان

ای مولانا فخر الدین الرازی

فلا حاجة الى الوجود الذهني فعجيب منه عن مثله وذلك لانه ان اراد بالوجود الغائب عنا وجودها في العقول الفعالة كما يقوله الحكماء فهو فرار عما عنه
الفرار لثبوت الوجود الذهني في الجملة وان اراد به وجود الاشياء المعدومة في الخارج اما بانفسها كما ينسب الى افلاطون او بصورها كما
ينسب اليه ايضا في مبحث علم الواجب فمع كونه خلاف مذهب المتكلمين القول بالوجود الذهني اخف من القول به ومن ابتلى ببليتين يختار
اهونهما ومنها انه لولا الوجود الذهني لبطلت القضية الموجبة الكلية نحو كل انسان حيوان اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية الموجودة
بالفعل بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي اصلا
وهذان الوجهان واخواتهما لا تدل الا على ان للاشياء المعدومة في الخارج وجودا آخر ظليا لا يترتب عليه الآثار الخارجية ويصح به الحكم
عليها بالاحكام الصادقة الايجابية لا ان الاشياء بنفس وجودها الخارجي موجودة في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالآثار الخارجية
كالحرارة والبرودة كما زعمه المتكلمون لا يقال لا يثبت من استدلال الحكماء الا وجود الاشياء المعدومة خارجا في الذهن والمقصود اثباته
لكل من الاشياء سواء كانت معدومة خارجا او موجودة وجودا آخر فالدليل اخص من الدعوى لانا نقول لما ثبت ان للاشياء
المعدومة في الخارج وجودا آخر ثبت لجميع الاشياء اذ لا قائل بالفصل فظهر من هذا المقام ان نزاع المتكلمين مع الحكماء في الوجود
الذهني يشبه النزاع اللفظي وهو بعيد عن شان هؤلاء الكرام وان الحق الحقيق بالقبول في هذا المبحث هو مذهب الحكماء فافهم فان المقام
من مزال الاقدام وان شئت زيادة تفصيل في هذا المرام فارجع الى كتب الحكمة والكلام المقدمة الثانية اختلف القائلون بالوجود
الذهني في ان الحاصل في الذهن هل هو شبح شئ او صورته بعد اتفاقهم على انه لا يحصل في الذهن نفس الشئ الخارجي من حيث هو خارجي والفرق
بين الشبح والصورة ان الشبح عبارة عن صورة الشئ المنتقشة في الذهن المباينة مع المعلوم تباينا ذاتيا كما ان شبح الفرس على الجدار
يغاير حقيقة الفرس فعلى هذا لا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات بل متغايرين بالذات وصورة الشئ عبارة عما اخذ عنه بعد
حذف المشخصات الخارجية بان يوجد الماهية المجردة عن العوارض الخارجية في الذهن فتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة للعوارض
الخارجية لتصير كاشفا للمعلوم الخارجي وعلما له وعلى هذا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فذهب شرذمة
قليلة من الفلاسفة الى حصول الاشياء باشباحها واورد عليهم بان شبح الشئ يكون مباينا لذي الشبح فكيف يكون كاشفا له
واجابوا عنه بان مدار الانكشاف انما هو على الحكاية سواء كان الحاكي مباينا للمحكي عنه او متحدا معه على ان القول بكشف الشبح المباين
لذي الشبح ليس ببعيد عن القول بكون الواجب تعالى علما بنفسه لجميع الممكنات وكاشفا لها مع كونه مباينا لها تباينا تاما فلما جوزه المحققون
من المتاخرين فما لهم لا يجوزون حصول الاشياء باشباحها ويوردون ما لا يرد وذهب اكثر الحكماء الى حصول الاشياء بانفسها مستدلين بان
دلائل الوجود الذهني تدل على ان الحاصل في الذهن نفس الاشياء لا بمعنى انها حاصلة من حيث انها خارجية في الذهن بل بمعنى حصولها بصورها
المتحدة معها فيه فانها تدل على ان متعلق الحكم لا بد ان يكون حاصلا عند العقل ممتازا لديه ليصح حكمه عليه باحكام ايجابية فلا بد من حصول
نفس الشئ في الذهن اذ الحكم على الشبح المغاير له بالماهية لا يتعدى منه اليه واورد عليه افضل المحشين تقليدا لمن قبله بانه اما ان يكون الحكم
على الشخص العيني او على الصورة الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل الناهض على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء
بانفسها اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا وجب وجود الهوية
العينية ولم يكف وجود صورتها الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة مباينة معها او مشاركة معها فان وجود شخص من الماهية لا يكفي

117

في صدق الحكم على شيء آخر فان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد فعلى هذا لا يكون القول بالوجود الذهني مجديا اصلا واما على التقدير
الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وتشخصا فلم لا يتعدى
الحكم على الشبح منه الى ذلك الشيء انتهى كلامه بملخصه **اقول** لا يخفى عليك ما فيه من السخافة فانا نختار ان الحكم على الشيء الموجود في الخارج
ولما لم يمكن وجوده من حيث هو هو في الذهن والا لزم مفاسد كثيرة قلنا بوجود صورته المتحدة معه في الماهية ونحن لا نقول بوجوب وجود
المحكوم عليه في الذهن بنفسه حتى يرد عليه لزوم وجود الهوية الخارجية في الذهن انما نقول بوجوب وجوده اما بنفسه او بما يتحد معه فان
الحكم على المتحد مما يمكن ان يتعدى الى المتحد معه ولا كذلك الشبح المباين فان الحكم على المباين لا يتعدى الى مباين آخر وما قال
من ان وجود شخص لا يكفي في وجود الحكم على شيء آخر ليس بصحيح كلية انما يصح اذا كان بين الشخصين مباينة تامة كالشبح وذي الشبح
واما اذا كان بين الشخصين اتحاد في الجملة فيصح حكم احدهما على الآخر وما ذكره من ان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد ليس بموجه
فان بين زيد وعمرو مباينة كلية بحسب العوارض ولا كذلك بين الصورة وذي الصورة فان الصورة العلمية وان كانت شخصا ذهنيا
مغايرا للشخص الخارجي في التشخص والوجود الا انها ليست بمغايرة له مغايرة تامة فان العوارض المنضمة بالماهية في الذهن مناسبة
للعوارض الخارجية حاكية عنها فيمكن تعدي الحكم على هذه الصورة للشيء الى معلومها الخارجي ولعلك تفطنت من ههنا دفع ما ذكره على التقدير
الثاني ايضا وبالجملة فما اورده عليهم لا ورود له عليهم اصلا وزعمه المساواة بين الصورة ومعلومها وبين الشبح وذي الشبح لا يصح ثم يرد عليهم
بطريق الحل انه لما جوز انكشاف المباين بالمباين كما في علم الواجب فاي مانع من تجويز انكشاف الشيء بشبحه المباين ههنا لان مدار
الانكشاف انما هو على الحكاية لا على الاتحاد واذا صح انكشاف ذي الشبح بالشبح صح تعدي الحكم من الشبح الى ذي الشبح ايضا لا من حيث
انه مباين معه بل حيث انه حكاية عنه وشبح له فقولهم الحكم على الشبح المغاير للشيء لا يتعدى منه اليه فاسد وبعد اللتيا والتي اقول
القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مما ذهب اليه جمع كثير وجم غفير حتى كاد ان يكون مجمعا عليه وعليه بناء كثير من قواعدهم
المدونة في كتبهم لكنه مخدوش بشبهات صعبة الدفع والمتاخرون وان تصدوا لدفعها لكن لم يات احد منهم بما يدفعها منها انهم صرحوا
ان العلم من مقولة الكيف ولا يستقيم هذا الا على تقدير حصول الاشياء باشباحها واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يصح
فان العلم على هذا التقدير هو المكتسب من صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر وصورة الكيف كيف وصورة الاضافة اضافة
وبهذا الاتحاد العلم والمعلوم على هذا التقدير بناء على انحفاظ الماهيات في الذهن والخارج فكيف يصح القول بان العلم من مقولة الكيف
واجاب عنه المحقق[2] الدواني في حواشي شرح التجريد القديمة بان عدهم العلم من مقولة الكيف على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية
بالامور العينية وفيه انهم في مبحث المقولات حين قسموا المقولات الى الانواع قسموا مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية والكيفيات
الاستعدادية وغيرها وادرجوا في الكيفيات النفسانية العلم والسخاوة والشجاعة وغيرها فيعلم منه ان عدهم العلم من مقولة الكيف حقيقة لا تشبيها
ومجازا على انه يلزم على تقدير ان يكون عدهم العلم من مقولة الكيف مسامحة ان لا تكون صورة الكيف ايضا كيفا وهو ينافي القول باتحاد العلم
والمعلوم وحصول الاشياء بانفسها والقول بالتوزيع بان يكون بعض العلوم كيفا وبعضها غيره لا يطابق كلامهم
واجاب عنه الفاضل[3] الخضري بان الكيف له معنيان احدهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا
على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والمقولة هو الكيف بهذا المعنى وثانيهما عرض موجود بالفعل في الموضوع

ف ذكر الايرادات على مذهب الجمهور في الوجود الذهني

[2] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

[3] اي المولوي شمس الدين الخضري ١٢ منه مد ظله

الجواب الاول

الجواب الثاني

بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء القسمة المحل ولا اقتضاء النسبة وهذا المعنى عام من الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان عدهم العلم من الكيف انما هو بهذا المعنى لا بالمعنى الاول فالعلم وان كان متحدا بالذات مع المعلوم فان جوهرا فجوهر وان عرضا فعرض فلا يكون من مقولة الكيف فى جميع الاحوال لكنه كيف بهذا المعنى دائما وهذا الجواب وان كان احسن بالنسبة الى الاول لكنه مخدوش ايضا بوجهين ذكرهما السيد المحقق فى بعض تعليقاته اولهما انه موقوف على ان للكيف عند القوم معنيين ولم يظهر بعد واجيب عنه بان تعدد معنى الكيف وان لم يكن مصرحا فى كلامهم لكنه ماخوذ من كلام الشيخ الرئيس فى عيون الحكمة فانه ذكر فيه ان الموجود فى موضوع له معنيان احدهما الذى يكون موجودا فى موضوع وثانيهما ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت فى موضوع ولا ريب ان المقسم يعتبر فى الاقسام فوجب ان يكون للكيف بل لجميع انواعه ايضا معنيان وانت تعلم ان سياق كلامهم فى مبحث المقولات يشهد بان المنقسم الى المقولات التسع انما هو العرض بالمعنى الثانى فلا يكون للكيف وكذا لجميع انواعه ايضا الا معنى واحد على انا لو سلمنا ان للكيف معنيين لكن قولهم بان العلم من مقولة الكيف صريح فى ان مرادهم ههنا هو المعنى الثانى فتجويز انه كيف بالمعنى العام الآخر بعيد وثانيهما انه منتقض بالصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة والمقدار المشخص مثلا فانه لا يصدق عليها الكيف بالمعنى العام ايضا لاخذ عدم اقتضاء النسبة والقسمة فيه وانت تعلم انه مشترك الورود عليه وعلى القائل بوحدة معنى الكيف واجاب عنه العلامة القوشجى[١] بالفرق بين القيام والحصول بانا اذا علمنا الشئ الجوهرى ففى الذهن امران الحاصل فيه والقائم به فالحاصل فى الذهن هو ماهية جوهرية مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية وهو معلوم منكشف عند الذهن متحد مع الشئ المعلوم موجود فى الذهن لا كوجود الصفات فى موصوفاتها بل كقيام الشئ فى مكانه وحصوله فيه والقائم بالذهن المكتنف بالعوارض وهو عرض جزئى وكيف وصفة انضمامية للنفس موجودة فى الخارج بوجود موصوفها فيه وهو مغاير للعين الخارجى فى الماهية فالعلم عبارة عن كيفية نفسانية موجودة فى الخارج وهى عرض جزئى ومن مقولة الكيف وهو ليس متحدا مع المعلوم والمتحد مع المعلوم انما هو الحاصل فيه وهو ليس بكيف بل هو تابع للمعلوم فلا يلزم اجتماع الجوهرية والعرضية فى شئ واحد ولا بطلان قولهم العلم من مقولة الكيف واورد عليه السيد المحقق فى تصانيفه تبعا للعلامة صدر الملة والدين محمد الشيرازى انه جمع بين مذهبى حصول الاشياء بانفسها وباشباحها وانت قد عرفت ما فيه من انه ليس جمعا بينهما بل هو ميل الى الحالة الادراكية التى اثبتها السيد المحقق فماله يميل الى الحالة ولا يحمل عبارة القوشجى عليها نعم يرد عليه ان الفرق بين الحصول والقيام المذكور ينبئ عن منع اتحاد العلم والمعلوم بالذات فان حاصله ليس الا ان ما هو من مقولة الكيف وهو العلم الجزئى الذى هو صفة انضمامية للنفس ليس بمتحد مع المعلوم وما هو المتحد معه وهو الحاصل فى الذهن ليس بكيف حقيقة فهو هدم لمبنى الايراد المتفق عليه فلا ينبغى ان يصغى اليه واجاب عنه الصدر الشيرازى[٢] فى حواشى شرح التجريد وحواشى شرح المطالع ذاهبا الى انقلاب الماهيات بانقلاب الوجودات بما حاصله ان الجوهر بعد ما وجد فى الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها وتوضيحه ان الاشياء لا تقرر لها بحسب ذواتها مع قطع النظر عن ظرف الوجود اذ المعدوم الصرف ليس له ماهية بل الماهية تختلف بحسب اختلاف الوجودات فالشئ اذا وجد فى الخارج لا فى موضوع صار جوهرا واذا وجد فى الذهن فى الموضوع صار عرضا بانقلاب ذاته فتتبدل الذاتيات بتبدل الوجود فان قلت الوجود صفة عارضة للماهية عروضا مثل عروض الاعراض فيجب تاخره عنها قلت انما يجب ذلك لو كان من الصفات العارضة لها بالفعل وليس كذلك انما هو

[١] اى مولانا على القوشجى ١٢ منه مد ظله

[٢] اى مولانا صدر الدين الشيرازى ١٢ منه مد ظله

من الصفات الانتزاعية ومن الجائز ان ينتزع العقل صفة من شيء ويحكم بتقدمها عليه تقدما ذاتيا واذا كان الوجود مقدما على الماهية جاز ان يكون شرطا لها واورد عليه المحقق الدواني[ه] بان الماهية وذاتياتها كيف تختلف باختلاف الظروف فان العقل يعد قلب الماهيات من الممتنعات وايضا هذا القائل اما ان يقول بانتفاء الجوهرية من الجوهر في الذهن او ببقائها على الثاني يعود الاشكال وعلى الاول يرجع هذا القول الى القول بحصول الاشياء باشباحها اذ المعني بالشبح الا العرض القائم بالذهن المشاكل للموجود الخارجي وانا قلت مذهب الصدر المذكور سخيف جدا فانه لا ريب في انا نحكم على الاشياء المعدومة في الخارج باحكام ايجابية صادقة كقولنا كل عنقاء طائر ونحو ذلك وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المحكوم عليه واذ ليس في الخارج فلابد ان يكون وجوده في الذهن ولما جوز انقلاب الاشياء بانقلاب الوجودات لم يكن لها وجود في الذهن ايضا فان الموجود في الذهن على هذا التقدير يكون غير الموجود الخارجي في الماهية فيلزم كذب القضايا الموجبة وبالجملة فالقول بانقلاب الاشياء باختلاف الوجودات من الافاحش ومع ذلك فلا ينطبق على القول بحصول الاشياء بانفسها فكيف يكون دافعا للايراد الوارد على القوم وقد قال ابن المطهر الحلي في شرح الشفاء المسمى بكشف الخفاء ان الانسان بعد لحوق الاعراض واللوازم لا تنفك عن الجوهرية والا لبطلت ذاتياته ان الجوهرية من الذاتيات فيكون اللاحق قد لحق غير الجوهر لكنه انما لحق ذات الجوهر فالاشخاص في الاعيان جواهر ولم يخرج الانسان عن جوهريته بعد عروض التشخص سواء كان في الذهن او في الاعيان انتهى كلامه ملخصا وهذا صريح في عدم تبدل الجوهرية بتبدل الظرف فانظر الى هذا الصدر كيف خالف ههنا امام مذهبه واختار ما يستنكف عنه العقل السليم واجاب عنه السيد المحقق في جميع تصانيفه باختراع الحالة الادراكية والقول بان العلم حقيقة هو الوصف الحاصل للصورة العلمية القائمة بها كقيام النور بالسراج والمتحد مع المعلوم انما هو الصورة العلمية فلا يلزم كون الجوهر عرضا وتبعه في ذلك صاحب السلم وغيره وانت تعلم انه مع قطع النظر عما يرد على اثبات امر آخر غير الصورة العلمية المعبر عنه بالحالة الادراكية على ما ذكرته في التعليق العجيب لحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وفي تعليقاتي على حواشي مولانا كمال الملة والدين نور الله مرقده المتعلقة بحواشي السيد المحقق المتعلقة بالحاشية الجلالية المذكورة لا يدفع الايراد الوارد عليهم فانهم لا يقولون بهذه الحالة بل العلم عندهم حقيقة هو الصورة العلمية وهو المتحد مع المعلوم بالذات على تقدير حصول الاشياء بانفسها فالايراد باق على حاله واجاب عنه رئيس الصناعة[ه] في الشفاء بان العرض عبارة عن الموجود في الموضوع والجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فالماهية المعقولة من الجوهر عرض بمعنى انها موجودة بالفعل في موضوع وهو الذهن وجوهر لانه يصدق عليها حين كونها في الذهن ان تلك الماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فكيف يكون عرضا فان قلت ان الجوهر والعرض متقابلان ومقتضى التقابل التباين ومقتضى التصادق الاتحاد والمتباينان لا يتحدان قلت الاتحاد على نوعين ذاتي وعرضي والمنفي في المتباينين ليس الا الاتحاد الذاتي واما العرضي فيكون بينهما فان الامور المتباينة بحسب الذات يجوز عروض بعضها البعض فيكون بينهما اتحاد عرضي بحسب العروض فالحاصل في الذهن جوهر بحسب الذات ومعروض للعرضية في الذهن وهذا الجواب وان كان اصح الاجوبة المذكورة لكنه ايضا لا يخلو عن خدشات الاولى انهم صرحوا بان الفرق بين العرض والصورة ان العرض بنفس طبيعته مفتقر الى المحل والصورة بطبيعتها غير مفتقرة اليه انما يفتقر اليه بحسب خصوصية تلحقها فلو كانت الصورة الجوهرية عرضا في النفس كانت بنفس ذاتها مفتقرة الى موضوع فكيف يكون جوهرا والثانية ان الصورة العلمية حالة في الذهن والحلول في المحل لا يتصور بدون الافتقار الذاتي فلم يتحقق جوهر كذا اورد هما بعض المناظرين

[ه] مراد شيخ بوعلی بن سینا رح ۱۲ منه ظله

اقول یمکن دفعهما بان الاحتیاج الی المحل المطلق بسنخ حقیقته لعله من خواص العرض بالمعنی الثانی ای ماهیة اذا وجدت فی الخارج کانت لا
فی موضوع والمتصف به الصورة انما هو المعنی الاول ای الموجود فی موضوع فاندفعتا والثالثة ما اقول ان الجوهر علی ما صرح به الشیخ
نفسه فی عیون الحکمة یطلق علی معنیین احدهما الموجود لا فی موضوع وثانیهما ما لو وجد فی الخارج کان لا فی موضوع وکذا العرض ایضا
یطلق علی معنیین احدهما ما هو مقابل المعنی الجوهر الاول وهو الموجود فی موضوع وثانیهما ما هو مقابل لثانیهما وهو ما لو وجد فی الخارج کان
فی موضوع ویستنبط من کلامهم فی مبحث المقولات ان المنقسم الی المقولات العشر انما هو العرض بالمعنی الثانی وذلک لانهم صرحوا ان
المقولات العشر تسع للعرض وعاشرها الجوهر متباینة بالذات لا یجتمع بعضها مع بعض ولا یکون هذا الا اذا کان المقسم للعشرة هو العرض
المقابل للمعنی الثانی للجوهر ویؤیده قول العلامة[51] القوشجی فی منهیات شرح التجرید ببحث فی الامور العامة عن العدم لکونه مشترکا بین اثنین
بمعنی الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهیة اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع والمراد بالعرض ماهیة اذا وجدت فی الخارج کانت
فی موضوع انتهی حیث جعل مقابل الجوهر العرض بالمعنی الثانی واذا کان هذا کذا فکیف یکون الشیء الواحد وهو الصورة العلمیة عرضا وکیفا
وجوهرا فالایراد بحاله وما ذکره من صدق العرض علیهما صدقا عرضیا فانما هو بالمعنی الاعم الآخر وهو لیس بمنقسم الی الکیف وغیره ومن العجائب
انکار جمال الفضلاء[52] استعمال العرض فی المعنی الثانی فی حواشیه المتعلقة بحواشی شرح التجرید القدیمة وایراده به علی شارح التجرید مع کون
هذا المعنی موجودا فی کتب الفن متداولا بایدی اصحابه ولا عجب فان لکل فاضل غفلة ولکل عالم زلة فافهم واستقم والرابعة ان القول بعرضیة
الصورة الجوهریة مناف لحصر العرض فی المقولات التسع لانه لا یصدق علی تلک الصورة العلمیة مقولة من المقولات مع کونها عرضا
عنده فان قلت لعل مرادهم حصر الاعراض الموجودة فی الخارج قلت الاضافة وغیرها من المقولات النسبیة لیست بموجودة الا فی الذهن
فکیف یختص المقسم بالموجود الخارجی واجاب عنها السید المحقق فی ما سیاتی بان مرادهم حصر الاعراض الموجودة فی نفس الامر والموجود فیها
فی العلم امران الحقیقة العلمیة والحقیقة الحاصلة فی الذهن من حیث هی هی وکل منهما مندرج فی مقولة فالاولی من مقولة الکیف والثانیة
من مقولة اخری انتهی اقول ان اراد به التحقیق من عند نفسه فمع کونه مخالفا لقوله الصواب فی الجواب ان یقال ان مرادهم الخ لا یفید
وان اراد به دفع الخدشة عن کلام الشیخ والقوم فلا تدفع لان ما ذکره من الجواب مبنی علی الحالة الادراکیة والقوم مبرؤن عن ادراکها
فالاصح فی الجواب عنها ان یقال المنحصر فی المقولات التسع والمنقسم الیها انما هو العرض بالمعنی الثانی والصادق ههنا علی العلم صدقا
عرضیا انما هو العرض بالمعنی الاول فظهر من هذا المقام ان الشبهة المذکورة علی القائلین بحصول الاشیاء بانفسها عویصة لم تمر
علیها الی الآن انظار الدفع ولم تمسها الی هذا الزمان انامل الرفع ومنها انا اذا تصورنا متعلق التصدیق بناء علی ان التصور یتعلق بکل
شیء فالتصور متحد مع متعلق التصدیق بناء علی اتحاد العلم والمعلوم ذاتا علی القول بحصول الاشیاء بانفسها ومتحد المتحد متحد فیلزم اتحاد التصور
مع التصدیق نوعا مع انهما مختلفان نوعا علی التحقیق ولو اختیر حصول الاشیاء باشباحها لم یتوجه هذا الوجه لعدم لزوم اتحاد التصور الذی یکون ح
عبارة عن شبح متعلق التصدیق مع ذی الشبح ای التصدیق ومن ههنا ظهر ان هذه الشبهة مبنیة علی خمس مقدمات الاولی ان العلم والمعلوم متحدان
بالذات والثانیة ان التصور یتعلق بکل شیء فیتعلق بما یتعلق به التصدیق ایضا والثالثة انهما متباینان نوعا کما هو التحقیق والرابعة حصول الاشیاء
بانفسها کما عرفت والخامسة ان المتحد مع المتحد مع الشیء متحد مع ذلک الشیء فالقول بان الشک المذکور مبنی علی ثلث مقدمات کما ذکره صاحب السلم
وذکر الاولی والثانیة والثالثة لا یخلو عن تقصیر البتة واجاب عنه العلامة[53] الکوپاموی بان الاتحاد مع المعلوم لعله مخصوص بالعلم التصوری فلا یتحد التصدیق مع معلومه

[51] ای العلامة علی القوشجی ۱۲ منه مد ظله

[52] ای مولانا جمال الشیرازی تلمیذ المحقق الدوانی رح ۱۲ منه مد ظله

|۲۱|

[53] ای القاضی محمد مبارک الگوپاموی رح ۱۲ منه مد ظله

فلا يلزم اتحاد التصور معه ومبناه على ان العلم التصديقي ليس فيه تحصيل امر بل فيه انكشاف للمعنى الحاصل بوجه اكمل بخلاف التصور
فان فيه تحصيل صورة فيكون متحدا مع المعلوم ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلان التخصيص من داب العلوم الادبية المبنية على تصفح
الجزئيات وليس من شان ارباب العلوم العقلية واما ثانيا فلان التصديق لا يخلو اما ان يكون قسما من العلم بمعنى الصورة الحاصلة
كالتصور واما الثاني فخارج عن المبحث لان الاعتراض وارد على مذهب الجمهور وهم قائلون بان التصور والتصديق كليهما قسمان من
العلم بالمعنى المذكور فيجب القول بالاتحاد فيه ايضا ويلزم الايراد قطعا واجاب عنه بعضهم بان المتحد مع المعلوم هو العلم بمعنى الصورة
الحاصلة وهو ليس مقسما للتصور والتصديق بل المقسم لهما هو العلم حقيقة وهو عبارة عن نفس وجود الصورة الانطباعي وحصوله في الذهن
وهذا هو مسلك متبقر العلوم[1] وانت تعلم ما فيه فان العلم لو كان عين وجودها الانطباعي لكان امرا اعتباريا انتزاعيا وبداهة العقل حاكمة
بان العلم حقيقة واقعية مستقلة وايضا الوجود معنى مصدري انتزاعي وافراده حصصية لا غير والافراد الحصصية تكون متحدة في ما بينها
فيلزم اتحاد التصور والتصديق وهو مع كونه خلاف مسلك الجمهور مخالف لمسلك هذا السالك[2] ايضا على ما مر تحقيقه واجاب عنه الفاضل
الباغنوي باختيار ان العلم عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص بحيث يكون القيد داخلا في العنوان بما توضيحه ان العلم في العلم الحصولي
عبارة عن مجموع المعروض المعلوم والتشخص الذهني المنضم والمعلوم عبارة عن نفس المعروض فحسب فالعلم مركب والمعلوم جزء له
ولا شبهة في تغاير ذاتي الجزء والكل فيكون بين العلم والمعلوم تغاير ذاتي فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يذهب عليك ما فيه
من السخافة فان العلم حقيقة واقعية محصلة مندرجة تحت مقولة وليست اعتبارية وعلى تقدير تركبه من العارض والمعروض يلزم كونه
اعتباريا غير مندرج تحت مقولة اذ الصورة التي هي المعروض قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والعوارض من مقولة
الكيف ومجموع الجوهر والعرض لا يكون جوهرا ولا عرضا على ان مبنى الايراد كان على ما تقرر عندهم من اتحاد العلم والمعلوم بالذات
ومبنى هذا التحقيق عدم تسليمه فكيف يكون جوابا لما يرد عليه واورد عليه ايضا بانه يلزم تركب العلم من الجوهر والعرض اذا كانت
الماهية جوهرا وهو خلاف مذهبهم من امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض لا يقال السرير وغيره من المركبات الصناعية مركبة
من الجوهر وهي مواده والعرض وهو الهيئة الوحدانية العارضة لها فكيف يصح انكارهم لانا نقول السرير اسم للخشبات المعينة المجتمعة
من حيث الهيئة الوحدانية بحيث يكون القيد خارجا والتقييد داخلا في الملحوظ لا انه اسم لمجموع الجواهر والعرض وبالجملة فتركب
الشيء من الجوهر والعرض ممنوع عندهم فلو كان العلم عبارة عن مجموع العارض والمعروض لزم تركيبه من الجوهر والعرض في بعض الصور
وفيه ما فيه فان امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض وان كان من المقررات عندهم لكنه لم يقم بعد دليل قوي عليه بل الحق خلافه فلعل
كلام هذا الفاضل[3] مبني على التحقيق فالاولى في بيان سخافة مذهبه هو ما ذكرنا سابقا واجاب عنه بعضهم بان التصديق ليس علما حقيقة
بل هو قسم آخر من الانكشاف يحصل بعد تصور الاطراف ويعبر بالكيفية الاذعانية فلا يتحد التصديق مع معلومه لان المتحد مع المعلوم
انما يكون العلم وهو ليس بعلم فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق وهذا هو مسلك السيد المحقق في تصانيفه وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان
القول بكون التصديق خارجا عن العلم مخالف للجمهور ومخالف للتحقيق ايضا كما حققته في حواشي حاشية التهذيب الجلالية فان
التحقيق انه ايضا قسم من العلم كالتصور بل هو من اقوى صور الانكشاف والعجب منه انه يتبع الجمهور في الباطل كما تبعهم في تخصيص التصور
والتصديق بالعلم الحصولي الحادث على ما مر تفصيله ويخالفهم في ما هو التحقيق كما خالفهم ههنا واما ثانيا فلما نبهناك غير مرة من ان مناط

[1] اي السيد باقر داماد رحمه الله منه مد ظله

[2] وذلك لان السالك على هذا المسلك ايضا قائل بالتباين الذاتي بين التصور والتصديق كما لا يخفى على من طالع كتبه منه مد ظله

[3] اي الفاضل مرزا جان الشيرازي منه مد ظله

الايراد كان على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وانقسام العلم حقيقة الى التصور والتصديق وما ذكره في وجه الدفع اختيار لمسلك آخر واجاب
عنه صاحب سلم العلوم باختيار الحالة الادراكية وتقسيم العلم بهذا المعنى الى التصور والتصديق والقول بان المتحد مع المعلوم انما هو العلم
بمعنى الصورة العلمية فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يخفى على من له ادنى مسكة ما حققنا سابقا ما فيه وقد يقرر اصل الشبهة بانا اذا تصورنا
التصديق بناء على تعلق التصور بكل شيء فيلزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وح فلا يحتاج الى المقدمة الخامسة بل هي
مبنية على المقدمات الاربع فقط وهي كالاولى في الصعوبة واجاب عنها صاحب السلم بان تعلق التصور بكل شيء لا يستلزم تعلقه بحقيقة
التصديق وكنهه فيجوز ان يكون تعلقه به بوجه ما ورسمه الا ترى ان حقيقة الواجب يمتنع تصورها بالكنه ويجوز بالوجه فغاية ما يلزم اتحاد التصور
مع وجه التصديق لا مع كنهه والمتباين مع التصور انما هو حقيقة التصديق فلا يلزم اتحاد المتباينين وانت تعلم ما فيه من الوهن فانه لما
تقرر ان التصور يتعلق بكل شيء ومن الاشياء كنه التصديق ايضا فلا بد ان يتعلق به ايضا وتجويز ان يكون كنهه ممتنع التصور بعيد عن العقلاء وابعد
منه تنظيره بحقيقة الواجب كيف والتصديق من الامور الاعتبارية فكنهه ليس الا ما اصطلحوا عليه ولا كذلك حقيقة الواجب وقد يوجه كلامه
بان التصور يمتنع ان يتعلق بكنه التصديق اذ العلم المتعلق به حضوري لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري وفيه ايضا ما فيه لان
التصديق حقيقة كلية لها افراد قائمة بالنفس فعلمها بافراده الخاصة حضوري واما علم الحقيقة الكلية بما هي كلية فعلم حصولي قطعا ومناط الشبهة
هو هذا فان قلت اذا كان علم التصديقات الخاصة حضوريا كان علم الحقيقة الكلية ايضا حضوريا اذ لا وجود للكلي الا بوجود الافراد فحقيقته
الكلية موجودة في الذهن حاضرة عند النفس بحضور افرادها فيكون علمها حضوريا ايضا قلت قد عرفت ان مناط الحضورية في علم النفس بصفاتها
على وجود الصفات لها وحضورها عندها وقيامها بها قياما انضماميا ولذلك لا تدرك صفاتها الانتزاعية الا بالحصول فحقيقته الكلية وان كانت
موجودة في الذهن في ضمن الصور الشخصية لكنها ليست بقائمة في النفس قياما انضماميا وحاضرة عندها بغير واسطة فلا يكون علمها بها الا حصوليا
ومن ثم تسمعهم يقولون ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وعرضياته حصولي وقد يجاب عن الشبهة بعد تسليم تعلق التصور بكنه التصديق
بان التصور المتعلق بكنه التصديق تصور خاص فغاية ما يلزم الاتحاد بين التصور الخاص وبين التصديق المطلق وذلك لا ينافي التباين النوعي
بين التصور المطلق والتصديق المطلق لجواز ان يكون التصور عرضيا للتصور الخاص وهذا الجواب ايضا ليس بشيء لان التصور المطلق ذاتي
ونوع لافراده الشخصية فالاتحاد بين فرد منه وبين التصديق المطلق ينافي التباين وههنا جوابات آخر تركناها لكونها باطلة اشد البطلان
فقد ظهر من هذا البحث الواسع والتحقيق الواضح ان القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مما ذهب اليه الجمهور لكنه ترد عليه شبهات كهذه
الشبهات الثلث التي ذكرناها وغيرها والدافعون وان سودوا الاوراق لكنهم لم ياتوا بجواب شاف عنها ولو اختير حصول الاشياء باشباحها
لم ترد تلك الخدشات كما اومانا اليك المقدمة الثالثة ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وهذه قاعدة متقررة عند المنطقيين مسلمة
عند المحققين وهي الموجبة لعموم السالبة عن الموجبة وجودا فان الموجبة لا توجد الا بعد وجود الموضوع ولا كذلك السالبة مثلا لا يصدق زيد قائم
الا اذا كان زيد موجودا متصفا بالقيام فليس لصدقه الا صورة واحدة واما زيد ليس بقائم فيمكن صدقه بان لم يتصف زيد بالقيام بل اتصف بالقعود وبان لم يوجد
زيد اصلا واعترض عليها نقضا بالقضايا التي محمولاتها الوجودات نحو زيد موجود وغير ذلك وعلى بالقضايا التي محمولاتها ذاتيات لموضوعاتها نحو الانسان حيوان
وعلى بالقضايا التي محمولاتها العوارض المتقدمة على الوجود نحو الامكان والتقرر وامثال ذلك فانه لو اقتضى ثبوت هذه المحمولات لموضوعاتها وجود موضوعاتها قبلها لزم
وجود الشيء قبل وجوده ووجود الشيء قبل جزئه وتقدم الوجود على العوارض المفروضة التقدم على الوجود كما لا يخفى على من له ادنى تامل ولهذا انكر المحقق الدواني[1]

١٢٣

فائدة

المقدمة الثالثة

[1] هو مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه

منه دام ظله

الفرعية وذهب الى الاستلزام قائلا بان ثبوت الشئ للشئ مستلزم لوجود المثبت له سواء كان قبله او معه فثبوت الوجود مثلا للشئ اذا كان
مستلزما للوجود لا يلزم منه ان يكون موجودا قبل وجوده بخلاف ما اذا كان فرعا فانه على هذا التقدير يلزم وجود الوجود قبل الوجود قطعا وقس عليه
ولو قيل بالتوزيع بان ثبوت العوارض اللاحقة بعد الوجود للشئ فرع ثبوت المثبت له وثبوت ما سواها من العوارض المتقدمة على الوجود ونفس الوجود
والذاتيات مستلزم للثبوت له لم يكن فيه باس ايضا الا انه لا يخلو عن تكلف وههنا مسلك آخر سلك عليه المتبقر في العلوم وهو الفرعية باعتبار التقرر
فانه لما راى ورود النقوض المذكورة على فرعية ثبوت الشئ لثبوت المثبت له ولم يهتد الى التوزيع والقول بالاستلزام ظن ان ثبوت الشئ للشئ
فرع تقرر المثبت له فان المثبت له ما لم يتقرر لم يثبت له شئ وعلى هذا يندفع النقوض بالوجود وبالعوارض المتقدمة عليه وبالذاتيات باجمعها فان
ثبوتها للشئ وان لم يكن فرعا للثبوت الا انه فرع لتقرره البتة هذا ولا يخفى عليك ما فيه من الوهن والسخافة فان القول بالفرعية بحسب التقرر ايضا
منقوض بثبوت الشئ لنفسه وثبوت الذاتيات له وثبوت صفة التقرر له فان الماهية في اى مرتبة كانت ليست بمعراة عن ذاتها وذاتياتها
وتقررها فلا يتصور تقدم تقررها عليها وما ذكره في الافق المبين لتحقيق هذا المسلك بعبارات طويلة كما هو دابه كله سخيف جدا ولولا ضيق المقام
لذكرته فعليك بالتامل الصادق المقدمة الرابعة علم الشئ يجب ان يكون مماثلا للمعلوم فان كليا فكلى وان جزئيا فجزئى لان العلم كاشف
عن المعلوم عند النفس وحكاية له وحكاية الشئ يجب ان تكون مطابقة لما هى حكاية له ومماثلة له ليحصل الكشف به فسبيل علم الكلى ان تحصل
ماهيته في الذهن وتتشخص بالعوارض الذهنية المشاكلة للعوارض الخارجية الكلية ولا يمكن ان يكون علم الجزئى من حيث هو جزئى بهذا الطريق
بل انما يكون علمه بحصول نفسه في الذهن ليطابق الحكاية المحكى عنه المقدمة الخامسة كما انا نعلم الكليات كذلك نعلم الجزئيات من حيث
هى جزئيات ايضا وهذا ظاهر فانا نحكم على الجزئيات باحكام صادقة فلو لم نعلمها كيف يصح الحكم منا عليها ولا سبيل الى انكار علم الجزئيات
بما هى جزئيات فانه مع قطع النظر عما تشهد به البداهة قد يستدل عليه بان دليل الوجود الذهنى المذكور سابقا يدل على حصول [illegible] بما هو
جزئى في الذهن كما انه يدل على حصول الاشياء بانفسها كما سياتى تفصيله اذا انتقشت على صفحة خاطرك هذه المقدمات وتحققت
لديك هذه المهمات فاعلم انهم لما استدلوا على كون علم الصور الذهنية حضوريا بانه لو لم يكن كذلك لزم اجتماع المثلين على ما مر تقريره
اورد عليهم كمال المدققين بالنقض بان دليلكم موجود في علم الجزئى بما هو جزئى فيلزم عدم علم الجزئى بما هو جزئى واللازم باطل لما تقرر في
المقدمة الخامسة فالملزوم مثله وتفصيله انه لا يخلو اما ان يحصل علم الجزئى بما هو جزئى او لا لا سبيل الى الثانى لما سلم فتعين الاول
و ح فلا يخلو اما ان يكون علمه بحصول حقيقته النوعية وماهيته الكلية في الذهن او بحصول جزئى آخر من نوعه فيه او بحصول شبحه او
بحصول امر مباين له لا علاقة له معه او بحصول ذلك الجزئى المعلوم المتشخص بالتشخصات الخارجية والاربعة الاول باطلة
فتعين الخامس اما بطلان الاول فلما عرفت في المقدمة الرابعة من ان علم الشئ يكون على وفقه فعلم الكلى يكون كليا وعلم الجزئى يكون جزئيا
اذ الكلى من حيث هو كلى لا يفيد علم الجزئى بما هو جزئى واما بطلان الثانى فلاستلزامه حصول علم زيد بحصول عمرو في الذهن وهو غير
معقول على انه خلاف متقرر القوم ايضا واما بطلان الثالث فلما تقرر في المقدمة الثانية ان حصول الاشياء انما هو بانفسها عند
الجمهور والقول بالاشباح من الا فاحش عندهم والكلام ههنا معهم واما بطلان الرابع فظاهر اذ ما لا علاقة له بشئ كيف يكون كاشفا له وحكاية
عنه فتعين الخامس وهو ان يحصل الجزئى بما هو جزئى فنقول يلزم ح اجتماع المثلين فانا اذا علمنا زيدا مثلا من حيث انه زيد فيحصل في الذهن
ذاته المتشخصة بالتشخصات الخارجية ويحصل في الذهن صورته المماثلة له المكتنفة بالعوارض الذهنية ايضا لما تقرر عندهم من ان كل شئ

له اى السيد باقر رح ١٢ منه نظله

ف المقدمة الرابعة

١٢٤

ف المقدمة الخامسة

فله صورة ذهنية فاجتمع فردان من نوع واحد وهما الشخص الخارجي والشخص الذهني في محل واحد وهو النفس في زمان واحد وهو زمان
ادراك الجزئي فبطل هذا الاجتماع المثلين الذي ادعيتم استحالته هذا تقرير النقض المذكور وعليك بتطبيق كلام الفاضل المحشي عليه ولعلك تفطنت
مما ذكرنا ان بناء هذا النقض على القضايا المسلمة عندهم والمقدمات المحققة في زعمهم لا على التحقيقات الحقيقية وستطلعك على اجوبة فانتظر
وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه مما اضطربت فيه آراء الاعلام فالاجمال ههنا مخل بالمرام قوله مقارنا بالعوارض الخارجية الخ هذا
مما لم يذهب اليه احد من الحكماء فان مذهبهم انه لابد من تجريد ما تاما كان او ناقصا عند علم الشئ الخارجي ولا يمكن ان يحصل الشئ الخارجي
من حيث هو خارجي في الذهن وتفصيله على ما يفهم من الشفاء والاشارات ان المدركات اما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية
اما محسوسة باحدى الحواس الخمس اولا والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها عند الحاسة وهو الاحساس فانه ما لم يقع بصر الناظر
على شئ لم يحس بحاسة البصر وما لم يصل الهواء المتموج الحامل لكيفية الصوت الى الصماخ لم يدرك بواسطة السماع وهكذا اولا يتوقف وهو التخييل
كزيد الذي ابصرته فغاب عنك فتخيلته فالخيال يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة اشد تبرئة فيأخذها من المادة بحيث لا يحتاج في وجودها
فيها الى وجود مادتها فان المادة اذا غابت او بطلت فالصورة تكون ثابتة في الخيال والفرق بين الحس والخيال ان الحس يجرد
الصورة عن المادة تجريدا ناقصا والخيال يجردها تجريدا زائدا على هذا القدر بحيث لا يحتاج في ادراكه الى بقاء المادة الا انه
لا يجردها بالكلية واما غير المحسوسات باحدى الحواس كالمعاني القائمة بالمحسوسات فانما يدركها الوهم وهو يجردها ازيد من تجريد الخيال
لانه يدرك المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة معينة فهذا النوع اقرب ببساطة من النوعين الاولين
الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق المادة لانه يأخذها جزئية وبالقياس الى المادة وفوق هذا النوع نوع آخر وهو التعقل فان القوة
العاقلة تدرك اشياء غير الجزئيات المادية كليات كانت او جزئيات مجردة ويأخذ صورها فيها مجردا عن المادة تجريدا تاما اما ما هو
مجرد عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي او عارض لها فينتزعه عنها وعن لواحقها انتزاعا تاما وتأخذه
اخذا مجردا فظهر من هذا البيان الفرق بين الحاكم الحسي والحاكم الخيالي والحاكم الوهمي والحاكم العقلي وعلم انه لا يحصل شئ خارجي مادي مع
لواحقه المادية الخارجية من غير تجريد في الذهن لا في الحواس ولا في النفس لكنه لا يضر ههنا فان كلام الناقض المحقق مبني على طريق الالزام
على القوم بان دلائلهم تدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن وان لم يكن هذا مذهبا لهم قوله فاصر الخ وذلك لان الكلي من حيث
هو كلي لا يفيد الا العلم من حيث الاشتراك بين كثيرين وعلم الجزئي بما هو جزئي عبارة عن ان ينكشف نفس حقيقة الجزئي من حيث هو كذلك
متميزة عن غيرها وذلك لا يحصل بالكلي قوله ادعيتم باستحالته الاولى حذف الباء لما في المغرب[1] في ترتيب المعرب للامام ابي الفتح
ناصر الدين المطرزي[2] اذا ادعى زيد على عمرو مالا فزيد المدعي وعمرو المدعى عليه والمال المدعى وقولهم المدعى به لغو قوله لاجتماع الشخص الذهني
والخارجي هذا اذا علم جزئي واحد كزيد مثلا فانه يحصل بنفسه في الذهن وهناك شخص آخر ذهني ايضا فيلزم اجتماع المثلين الشخص الخارجي
والذهني لكونهما فردين لنوع واحد قوله او الشخصين الخارجيين الخ هذا عند علم الشخصين الخارجيين فانه اذا علم زيدا وعمرا مثلا
يلزم ان يحصلا بانفسهما من حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية في الذهن فيلزم اجتماعهما في محل واحد وهما فردان لنوع واحد لا يقال
لزوم اجتماع المثلين المستحيل على هذا التقدير محل خدشة لعدم اتحاد الزمان فان زمان حصول زيد في الذهن لابد ان يكون غير زمان
حصول عمرو لعدم امكان التفات النفس في آن واحد الى شيئين كما تقرر في موضعه لانا نقول هذا اذا اعتبر زمان ابتداء حصولهما

[1] الاول بالغين المعجمة والثاني بالعين المهملة وهو اسم لكتاب الآخر لمصنف قبل المغرب ثم لخص هذا منه وما عرض للعلامة السيوطي من ان المعرب بالمهملة شرح منه للمغرب بالمعجمة فخطأ ۱۲ منه مد ظله

[2] ذكر صاحب رد المختار انه من تلامذة الزمخشري وهو خطأ منه فان ولادة المطرزي كانت في رجب سنة ثمان وثلثين بعد خمسمائة وكانت وفاة الزمخشري في تلك السنة كما ذكره ابن خلكان في تاريخه ۱۲ منه مد ظله

۱۲۵ او الشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية

غلام يحيى

واما لو اعتبر زمان بقائهما في الذهن فلا خدشة عليه للزوم اجتماع المثلين المستحيل مع الاشتمة قوله هو النفس فيه خدشة ستطلع عليها
قوله ولا يصغى آه دفع لما يقال القوم ما انكروا علم الجزئي بما هو جزئي فلا يلزم عليهم اجتماع المثلين وحاصل الدفع انهم وان انكروا ذلك لكن
يلزمهم القول به بعين ما استدلوا به على حصول الاشياء بانفسها قوله باحكام ايجابية صادقة قيدهما بها اذ لو كانت سلبية لا تستدعي
وجود الاشياء وكذا اذا كانت كاذبة قوله وذلك اي الحكم بالاحكام الصادقة الايجابية قوله الا بعد وجود الاشياء اي التي جعلت
موضوعات لها وهذا مبني على اختيار القول بالفرعية بحسب الثبوت اقول قد عرفت ما في هذا المذهب فكان الاولى للفاضل
المحشي ان يبحث ان الاستلزام ويقول اذ ثبوت الشيء للشيء يستلزم الخ قوله واذ ليس في الخارج كما هو المفروض
قوله فيكون في الذهن فثبت حصول الاشياء بانفسها لان حصول الشبح في الذهن ليس عين وجود المحكوم عليه الخارجي والمطلوب هذا لا ذاك
قوله وهذا الدليل لو تم آه فيه اشارة الى عدم تماميته بان مناطه على ان المباين كالشبح مثلا لا يمكن ان يكشف مباينا آخر كذي الشبح ولا يكون
الحكم على احدهما متعديا الى الآخر ولم يقم بعد برهان قوي على هذا الامتناع بل قد ثبت خلافه في مبحث علم الواجب قوله بانا نحكم آه
تقريره واضح ولي ههنا خدشة وهي ان الناقض قد غير الدليل بادنى تغيير عند جريان خلاصته ليثبت منه ما رامه والا فالدليل السابق
لا تجري خلاصته ههنا ولا يثبت منه علم الجزئي بما هو جزئي وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون غرض القوم من الدليل المذكور على حصول الاشياء
بانفسها اثبات ان للاشياء الموجودة في الخارج وجودا آخر بنفس ذواتها بان يحصل تلك الاشياء المعلومة بنفسها مع العوارض
الخارجية والآثار العينية في الذهن واما ان يكون اثبات ان للاشياء صورا متحدة معها قائمة بالذهن حاكية عنها لا اشباحا المباينة
معها فعلى الاول يدل ذلك الدليل على حصول الجزئي بما هو جزئي ايضا بجريان خلاصته فيه على ما ذكره الناقض المحقق فان حاصل الدليل
على هذا التقدير هو انا نحكم على الاشياء احكاما ايجابية صادقة مع كونها معدومة في الخارج وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
اي بنفسه وشخصه فلا جرم يكون للاشياء من حيث هي هي وجود آخر في الذهن ولا يكفي وجود المغاير معها في الذهن حقيقة كما تقوله اصحاب
الاشباح ولا وجود صورها اذ ثبوت الشيء للشيء انما يستدعي ثبوت نفس المثبت له من حيث انه مثبت له ولا يكفي وجود صورته او شبحه
وذلك ما اردناه وهذا التقرير بعينه يجري في علم الجزئي بما هو جزئي بان يقال انا نحكم على الجزئيات من حيث هي جزئيات قبل وجودها
كزيد سيولد فان الحكم بقرب الولادة انما هو على شخص زيد المعدوم دون ماهيته الكلية واذ ليس زيد من حيث انه زيد في الخارج فلا بد
ان يكون وجوده في الذهن من حيث هو كذلك فان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت نفس ذلك الشيء ولا يكفي في هذا الحكم وجود شبحه
فان الحكم على الشيء غير الحكم على ما يباينه ولا وجود صورته الذهنية فلا بد من حصوله في الذهن من حيث انه متشخص بالتشخصات الخارجية
فيلزم اجتماع المثلين وهذا هو مراد الناقض المحقق لكن مرادهم ليس ذلك على ما يظهر من كلماتهم فانهم صرحوا ان المراد بحصول الاشياء بانفسها
حصول ماهياتها المتشخصة بالتشخصات الذهنية لا حصولها بنفس التشخصات الخارجية وكيف يقولون به فانه يلزم عليهم
ح ما الزمه عليهم المتكلمون بانه يلزم حرارة النفس وبرودتها واعوجاجها واستقامتها وغير ذلك من الآثار الخارجية عند
علم النفس بهذه الاشياء على انه لو حصل الشيء الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن كالواجب مثلا فاما ان يكون معدوما في الخارج
او لا لا سبيل الى الاول وهو ظاهر ولا الى الثاني للزوم قيام شيء واحد في آن واحد في ظرفين وبالجملة تلزم عليه مفاسد عديدة وشأن
هؤلاء الحكماء ارفع من ان يتفوهوا بمثل هذا القول فعلم انه لا يمكن ان يكون مرادهم من الدليل المذكور اثبات حصول الاشياء المتشخصة من حيث

المتشخصة في الذهن بل انما غرضهم من ذلك الدليل اثبات ان للاشياء صورا متحدة معها في الذهن لا اشباحا المباينة وعلى هذا لا يدل الدليل على اثبات علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصة الدليل فيه كما زعمه الناقض وذلك لانه لا يكون تقرير الدليل المذكور يمكننا ان نعلم الاشياء المعدومة في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية صادقة واذ ليست في الخارج فلابد ان تكون في الذهن ولا يمكن ان تحصل هي بنفسها مع الآثار الخارجية في الذهن للزوم استحالات عديدة فلها نحو آخر من الوجود في الذهن وهو حصول صورها المتحدة معها ذاتا المتغايرة معها اعتبارا فان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ولو بوجه ما وهذا انما يستقيم لو كان حصول الاشياء بصورها فان حصول الاشياء باشباحها المباينة معه غير كاف للحكم على المثبت له فثبت ان حصول الاشياء انما هو بانفسها لا باشباحها وهذا التقرير يجري في علم الجزئي بما هو جزئي ايضا بان يقال انا نحكم على زيد مثلا حالة عدمه واذ ليس في الخارج فلابد من نحو وجود في الذهن فظاهر ان وجود لا يكفي للحكم الصادق عليه فلابد ان تحصل صورته فيه ليكون المثبت له ثبوتا في الجملة وعلى هذا لا يثبت ما رامه الناقض من اثبات علم الجزئي بما هو جزئي والحاصل ان غرضهم من الدليل المورد في بحث حصول الاشياء في الذهن ليس الا تحصيل صور الاشياء في الذهن ردا على قائلي الاشباح لا تحصيل نفس الاشياء الخارجة في الذهن حتى يثبت علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصته فيه فافهم هذا التحقيق فانه من خواص هذا التعليق

**قوله** مختصة به قيد الاحكام به لان الحكم على الجزئي باحكام عامة غير مختصة به لا يوجب الا علمه ولو بوجه عام اجمالي لا علمه من حيث هو جزئي

**قوله** ووجود المغاير معه حقيقة آه هذه المقدمة هي مناط اثبات علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت ان هذه المقدمة لا اثر لها في تقرير الدليل بل المقدمة المذكورة فيه هو ان وجود المغاير حقيقة غير كاف وهذا غير واف لغرض الناقض **قوله** والا لكفى آه هذا دليل لعدم كفاية المغاير معه اعتبارا لصدق الموجبة ولم يذكر دليل الاول لظهوره ولا يذهب عليك ما فيه فان عدم كفاية وجود الانسانية في ضمن عمرو مثلا لصدق زيد قائم انما هو لاجل ان عمرا ليس حكاية عن زيد وان كان متحدا معه في الماهية والتشخص الذهني يكون متحدا مع زيد حاكيا له كاشفا عنه فيمكن ان يكون كافيا لصدق زيد قائم فالقياس قياس مع الفارق **قوله** فلابد من حصوله ووجوده الخ فان قلت كيف يمكن اجتماع التشخص الخارجي والذهني في شيء واحد في زمان واحد قلت لا مضايقة في ذلك الا ترى الى الصورة الخيالية فان لها اعتبارين احدهما انها اخذت من زيد مع تجريد ما عن العوارض الخارجية لا تجريدا تاما وهي بهذا الاعتبار شخص خارجي مكتنف باللواحق الخارجية وثانيهما انها صورة متشخصة حصلت في الذهن وقامت فيه وهي بهذا الاعتبار شخص ذهني وعلم قائم بالذهن وانت تعلم ان اجتماع التشخص الخارجي من غير تجريد ولو ناقصا والتشخص الذهني في شيء واحد مما يحيله العقل السليم والطبع المستقيم والقياس على الصورة الخيالية على تقدير التجريد الناقص فاسد كما لا يخفى **قوله** فليس العلم زائدا على هذا القدر اي ليس علم الجزئي بما هو جزئي زائدا على حصوله من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية وهذا مرتبط بما قبله **قوله** الجواب الخ اعلم ان النقض المذكور من اوله الى آخره ممنوع لا ورود له اصلا لوجوه الاول ان النقض مبني على حصول الجزئي بما هو جزئي ولم يذهب اليه احد بل لا يمكن ان يذهب اليه عاقل والا يلزم اتصاف الذهن بالآثار الخارجية وما لم تتحقق مادة النقض فالنقض عجيب جدا[له] لا يقال غرض الناقض ان حصول الجزئي بما هو جزئي وان لم يقل احد من القوم ولكن يلزمهم ذلك باجراء خلاصة الدليل الذي اوردوا على حصول الاشياء بانفسها فتتحقق مادة النقض ويلزم احتجاج المثبتين قطعا لانا نقول لتوضيح ذلك انما هو بزعم الناقض فانه قد غير الدليل الى ما لم يريدوه فاجرى خلاصته فيما نحن فيه كما ثبت علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت انه ليس كذلك والوجه الثاني ما اورده الفاضل اللبكني باختيار ان علم الجزئي يكون بحصول حقيقته الموجودة

[له] اي المولوي عماد الدين اللبكني رح ١٢ منه مدظله

١٢٧

والشبابات كفاية وتوضيحه ان حصول الاشياء ليس عبارة عن حصول ماهيات الاشياء فحسب حتى يلزم عدم علم الجزئي لحصول الكلي بل عبارة
عن ان يحصل في الذهن الماهية المتشخصة بالتشخصات الذهنية المشابهة للعوارض الخارجية بعد التنزه عن العوارض الخارجية ويكون
ذلك التشخص الذهني حاكيا عن التشخص الخارجي لا ان التشخص الخارجي من حيث هو خارجي يحصل في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالاوصاف
العينية ويلزم انعدام المعلوم عن الخارج فقول الناقض الكلي قاصر عن افادة العلم الجزئي ان اراد به انه قاصر عن علم الجزئي بدون تشخص تشخص
ذهني فذلك باطل وان اراد به انه قاصر من حيث هو كذلك فمسلم لكنا لا نقول بحصول الماهية المعراة فحسب بل انما نقول بحصولها
مكتنفة بالعوارض الذهنية المشابهة للعوارض الخارجية والوجه الثالث سلمنا ان علم الجزئي انما يكون بحصول نفسه الخارجي في الذهن لكن
لا يلزم اجتماع المثلين فانه اذا حصل تشخص خارجي في الذهن يكفي للانكشاف البتة ولا يحتاج الى ان يحصل فيه تشخص آخر ذهني حتى يلزم اجتماع المثلين
وتوضيحه ان حصول التشخص الآخر الذهني اما بان يكتنف التشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية بعد حصوله في الذهن بالعوارض الذهنية واما بان
يبقى التشخص الخارجي على حاله ويحصل تشخص آخر ذهني ابتداء لا سبيل الى الاول لان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شيء واحد
وايضا لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين فان مناط تعدد الاشخاص وتوحدها على تعدد التشخصات وتوحدها وايضا التشخص الشيء
عبارة عما يفيد الامتياز للمعروض من حيث انه معروض عن جميع ما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا فاذا حصل التشخص
الخارجي بسبب التشخص الخارجي امتياز عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني له اما ان لا يفيد الامتياز فليس بتشخص او يفيد الامتياز عما عداه فيلزم
تحصيل الحاصل لا يقال يجوز ان يكون للشيء تشخصان ذهني وخارجي من غير لزوم عدم افادة التشخص الامتياز وتحصيل الحاصل بان يفيد التشخص
الخارجي الامتياز عما عداه من الاشخاص الخارجية والتشخص الذهني عما عداه من الاشخاص الذهنية فلا يلزم شيء منها لانا نقول تعدد التشخصات الذهنية
او الخارجية او المختلط منهما انما يعقل للطبائع الكلية فيحصل لها الامتياز في ضمن شخص بواسطة تشخصه عن جميع ما عداه ويحصل الامتياز
الآخر كذلك في ضمن شخص آخر ولا يمكن مثله في الشخص المتشخص فان التشخص الواحد يكون مفيدا فيه من غير حاجة الى التشخص الآخر ذهنيا كان
او خارجيا على انا نقول التشخص الخارجي للشخص الخارجي حين وجوده في الخارج اما ان يفيد الامتياز عن جميع ما عداه او عن بعضها على الثاني
يلزم ان لا يكون تشخصا فان التشخص ما لا يحتمل الشركة وهو لا يكون الا بالامتياز عن جميع ما عداه هذا خلف وعلى الاول فلا يخلو اما ان يبقى
كذلك حين حصوله في الذهن ويحتاج الى تشخص آخر ذهني على الاول يصير التشخص الذهني لغوا لا حاجة اليه فلا يكون التشخص تشخصا وعلى الثاني
يلزم انقلاب الماهية فان التشخص الخارجي حين حصوله في الخارج قد افاد الامتياز بحسب ذاته عن جميع ما عداه وقد فرضتم انه يحتاج الى التشخص الآخر
حين ما حصل في الذهن وهذا هو الانقلاب المستحيل فعلم انه لا يمكن ان يتشخص ذلك الشخص الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن بتشخص آخر ذهني
ولا سبيل الى الثاني لانه لما حصل الشيء الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن فاي حاجة الى حصول التشخص الآخر لا يقال يجوز ان يكون العلم
حقيقة هو التشخص الآخر الذهني ويكون ذلك مشروطا بوجود التشخص الخارجي فيه لانا نقول كشف التشخص الذهني للتشخص الخارجي انما هو لكونه حكاية
عنه ومشابها له ولما حصل الشخص الخارجي بنفسه الذي هو محكي عنه في الذهن فاي حاجة الى تحصيل حكايته وهذا ظاهر جدا والحاصل انا لو سلمنا
حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن لكنا لا نسلم اجتماع المثلين لانه منوط على وجود شخص آخر ذهني والمناط باطل فكذا المنوط عليه فان قلت ان
لم يلزم اجتماع المثلين في علم التشخص الخارجي الواحد كزيد مثلا فلا مخلص عن لزوم ذلك في علم الاشخاص الخارجية فانا نعلم الجزئيات المتماثلة
في الحقيقة النوعية كزيد وبكر وخالد فيحصل صور هذه الجزئيات في الذهن فيلزم اجتماع المثلين اي الشخصين الخارجيين المفردين المشتركين في الحقيقة

١٢٨

في محل واحد وهو الذهن بل يلزم اجتماع الامثال قلت قد عرفت انه ليس كل اجتماع المثلين مستحيلا انما المستحيل منه الاتمايز فيه
اصلا وههنا التمايز بين الاشخاص الخارجية الحاصلة في الذهن موجود فان محلهما وان كان واحدا الا ان تشخص احدهما مغاير للتشخص الآخر
فالتمايز بينهما في الذهن متحقق كما في الخارج هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان لا وحدة في محل الاشخاص الخارجية بل محالها
مختلفة فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وذلك لان محل صور الجزئيات المادية انما هو القوى الجسمانية المادية وتلك الصور تنقسم بانقسام
موضوعاتها فجزئي يحصل في جزء من القوة الجسمانية والجزئي الآخر يحصل في جزء آخر منها فلا اجتماع للجزئيين الخارجيين في محل واحد بل هما
في محلين واما الجزئيات المجردة فمحلها ليس الا النفس الا ان النفس لا تدركها من حيث هي جزئيات فلا سبيل الى علم الجزئيات بوجه جزئي
كذا افاد بحر العلوم[1] نور الله مرقده اقول لاشك انا نحكم على الجزئيات المجردة من حيث هي جزئيات باحكام صادقة فيجري فيها التقرير
المذكور ويلزم حصولها في النفس من حيث انها جزئيات لامحالة فيلزم اجتماع المثلين فيها بالضرورة والحق ان الجواب بتغاير المحال
انما يتيسر في الجزئيات المادية واما الجواب عن لزوم المحال في علم الجزئيات المجردة فلا يكفي فيه القول بانه لا سبيل الى علمها من حيث
هي كذلك كما اختاره هذا البحر لان الدليل المذكور جار فيها ايضا فيلزم فيها ما يلزم في المادية فالجواب الشامل هو ما ذكرنا سابقا من اثبات
التغاير بين الاشخاص الحاصلة في الذهن مادية كانت او مجردة بحسب التشخصات ولعلك تفطنت من ههنا ان قول الفاضل المحشي
فيما سبق لا اجتماع التشخص الذهني والخارجي او التشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد وهو النفس ليس كما ينبغي[2]
والاصوب[3] ان يقول وهو الذهن ليشمل الجزئيات المادية ايضا فانها لا تحصل في النفس على الاصح الوجه الرابع ما ذكره الفاضل المحشي
ههنا وتوضيحه انا سلمنا حصول التشخصين الخارجي والذهني في الذهن لكن نقول التمايز بينهما موجود لاكتناف احدهما بالتشخص الخارجي
والآخر بالذهني او لاكتناف احدهما بتشخص خارجي والآخر بتشخص خارجي آخر فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وهذا كما ان الخطين اللذين يختلفان
بالاستقامة والانحناء يحلان في السطح الواحد وكذا السطحان المختلفان يحلان في الجسم الواحد فكما انه ليس هناك اجتماع المثلين كذلك ليس
ههنا ويرد عليه امران الامر الاول ان محل السطحين في جسم واحد والخطين الحالين في سطح واحد ليس واحدا بل محل كل منهما على حدة فلا اجتماع
هناك في محل واحد بخلاف ما نحن فيه فالقياس قياس مع الفارق ويجاب عنه بوجهين الاول ما اشار اليه الفاضل المحشي في ما سيأتي
بقوله بناء على ما تقرر في الحكمة الخ وحاصله ان كلامنا في ما هو المتقرر عندهم وقد تقرر عندهم ان محل الخطين هو كل السطح ومحل السطحين هو كل الجسم
لا البعض دون البعض والثاني انا سلمنا انه ليس محل الخطين والسطحين واحدا لكنه لا يضر المجيب فان غاية ما لزم منه انه قادح سند منعه فلا يفيد
الا اذا ثبت التساوي بين السند ونقيض المقدمة الممنوعة كما حققنا ذلك في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية والامر الثاني ما اشار
اليه الفاضل المحشي بقوله مشترك وستطلع عليه عن قريب قوله كما بين الخطين الخ قال بعض الناظرين اقول هذا التنظير ليس في محله اذ امتياز الخطين
الحالين في سطح او السطحين الحالين في جسم واحد انما هو من جهة اختلاف السطح والجسم بالحيثيتين المختلفتين فمنشأ اختلاف الحال ههنا هو
اختلاف المحل بالجهات بخلاف ما نحن فيه اذ اختلاف الاشخاص انما هو بتشخصاتها انتهى اقول ان اراد ان التنظير ليس من جميع
الوجوه فمسلم لكن المحشي لم يدع التنظير التام وان اراد به انتفاء التنظير مطلقا كما يفيده قوله ليس في محله فهو ليس بصحيح فانه يكفي التنظير
في اختلاف الحالين مع اتحاد المحل فحسب وان كان وجه الاختلاف مختلفا على ان الخطين الحالين في طرفي سطح واحد والسطحين الحالين
في جسم واحد كما انهما مختلفان وممتازان باختلاف محلهما بالوجهين المختلفين كذلك هما ممتازان بحسب التشخص ايضا فالقول بان التنظير

[1] اي مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مد ظله

[2] هذه هي الخدشة الموعودة ١٢ منه مد ظله

[3] انما قال الاصوب ولم يقل الصواب لاحتمال انه اختار قول من قال بحصول الصور كلها في النفس ١٢ مولوي حافظ انوار الله مد ظله

ليس فيه لبيحث عنه قوله لا انها من حيث انها متحدان الخ فيه دفع ما يتوهم انه اذا اتحد الخطان والسطحان محلا وليس بينهما تغاير اصلا
يلزم اجتماع المثلين قوله مشترك اي كما انه يجري في علم الجزئيات من حيث هي جزئيات لدفع النقض كذلك يجري في العلم الحصولي
المتعلق بالصورة الذهنية بان نقول اذا تعلق العلم الحصولي بالصورة الذهنية وحصلت صورة ذهنية لهذه الصورة فهذه
الصورة التي هي في مرتبة العلم والصورة التي هي في مرتبة المعلوم متمايزتان باختلاف التشخص فان كل علم حصولي يختلف مع معلومه
بالتشخص كصورة زيد مع زيد والحاصل ان مناط النقض بعلم الجزئيات بما هي جزئيات انما هو ما تقرر عندهم من لزوم اجتماع المثلين
على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وهذا الجواب للنقض كما يدفع النقض كذلك يدفع اجتماع المثلين على ذلك التقدير ايضا فلا وجه لعدم
ايراده ههنا اقول وبهذا التقرير ظهرت سخافة ما قال بعض الناظرين من ان هذا الجواب غير مشترك اذ مصداق التشخصين سواء كان
احدهما ذهنيا والآخر خارجيا او كلاهما خارجيان متمايزان بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين وهذا الجواب غير جار في العلم المتعلق بالصورة
الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناك بالتشخص انتهى وجه السخافة ظاهر اذ الكلام
كان على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وعلى هذا التقدير يوجد الاختلاف بين الصورة التي هي معلوم وصورتها الحصولية التي
هي علمها بالتشخص البتة فيكون الجواب مشتركا لا محالة وكون العلم المتعلق بالصورة الذهنية متحدا معها ذاتا انما هو على تقدير كونه
حضوريا كما هو المذهب لا على التقدير المفروض هذا ثم ههنا تقرير آخر للجواب المذكور وهو ان يقال انا لا نسلم المماثلة المستحيلة بين الشخص المكتنف
بالعوارض الذهنية والشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية لوجود اختلاف استعداد المحل وان كان واحدا بالذات وكذا بين الشخصين
الخارجيين فان استعداد النفس بهذا غير استعداده لذلك كما بين الخطين المتماثلين الحالين في سطح واحد فان بينهما اختلافا بحسب
اختلاف استعداد المحل وكذا بين السطحين الحالين في جسم واحد وصح تقرير الاشتراك ان يقال الاختلاف بحسب استعداد المحل كما انه موجود
في الشخصين كذلك موجود في الصورة الذهنية وعلمها على تقدير كونه حصوليا فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل هناك ايضا واعترض عليه الفاضل
الرامفوري بان القول بالتمايز بين الصورتين بسبب اختلاف استعدادات الذهن في حيز المنع لان الصور الذهنية التي حصلت في الذهن
لا اختلاف بينها اصلا لان كلها مكتنفة بالعوارض ولا اختلاف في هذه العوارض فلا اختلاف في استعداد المحل ولا يخفى على الفطن
ان المنع يكاد ان يكون مكابرة والصورة الذهنية على تقدير كون علمها حصوليا لا بد ان تتمايز بحسب العوارض عن علمها كيف لا
فان الصورة الذهنية معروضة لعوارض هي ظلال الآثار الخارجية وعلم الصورة معروض لعوارض هي ظلال هذه العوارض فالتمايز
بينهما موجود فلا بد ان يختلف استعداد المحل على التقدير المفروض قوله كما اشرنا اليه من ان التمايز بين المتحدين لا يتوقف على اختلاف
المحل لا يقال قد ذكر المحشي هذا الامر سابقا صراحة فكيف يصح قوله ههنا اشرنا لانا نقول الاشارة قد تطلق على ما يقابل الصراحة وقد تطلق
على ما هو اعم اذ المرتفع مقابلة الصراحة وهو المراد ههنا فاحفظه قوله فافهم اشارة الى المباحث التي قدمنا ذكرها وجعله اشارة الى
اعتراض الفاضل الرامفوري المذكور سابقا كما صدر عن بعض العلماء سخيف جدا لا معرفة قال علم حضوري اقول كون علم الصورة الذهنية
حضوريا وان كان صحيحا على راي الجمهور بناء على ان الصورة الذهنية صفة انضمامية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها حضوري
لكنه لا يصح على راي السيد المحقق القائل بان الصورة العلمية ليست علما انما العلم ما يحصل بعدها وسماه بالحالة الادراكية وذلك لانها
صفة النفس الانضمامية على هذا التقدير لا تكون الا الحالة الادراكية فيكون علمها حضوريا البتة واما الصورة العلمية فليست صفة انضمامية

لا انها من حيث انها متحدان في جهة محل لاحدهما ومن حيث انها متحدان في جهة اخرى محل للآخر مشترك كما اشرنا اليه سابقا ١٢

لطفي المولوي رستم علي الرامفوري رح ١٢ منه مد ظله

اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه مد ظله

للنفس فلا يكون علمها حضوريا بل حصوليا فما ذكره بقوله لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية الخ لا يصح على مذهبنا فتم قوله والا لزم اجتماع المثلين اي ان لم يكن العلم المتعلق بالصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض من حيث هي كذلك حضوريا بل يكون بحصول الصورة يلزم اجتماع المثلين بل اجتماع الامثال كما مر من التقرير واللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان علم الصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية علم حضوري والتصديق ليس علما متعلقا بهذه الصورة من حيث هي صورة ذهنية بل هو متعلق بنفس صورة النسبة من حيث هي هي فلا يكون حضوريا بل حصوليا فاندفعت المعارضة المصدرة بقوله لا يقال الخ قوله لانتفاء المماثلة آه يعني ان العلم المتعلق بنفس الصورة مع قطع النظر عن حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية حصولي ولا يلزم فيه اجتماع المثلين لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية الكلية التي هي مرتبة المعلوم وبين صورتها الشخصية الذهنية اقول المفهوم من كلامهم ان المماثلة عندهم عبارة عن كون الشيئين فردين لنوع واحد كما صرح به في شرح حكمة العين والمستحيل منها انما هو اجتماعهما في محل واحد وزمان واحد من جهة واحدة فعلى هذا لا حاجة الى تقييد المماثلة المنفية بالمستحيلة بل هو مضر اذ يفهم منه انتفاء المماثلة المستحيلة مع وجود المماثلة بناء على ما تقرر عندهم ان النفي الوارد على المقيد يرجع الى نفي القيد مع انه لا مماثلة ههنا بالكلية بين المعلوم وهو الصورة الكلية وبين علمها وهو الصورة الذهنية الشخصية لانهما ليسا فردين لنوع واحد بل احدهما ماهية كلية وثانيهما شخص ذهني قال على تقدير كونه علما ومتعلقا بالنسبة الخ اعلم ان السيد المحقق اجاب عن المعارضة المصدرة بقوله لا يقال بثلثة جوابات اشار الى اثنين منها في هذا القول وذكر الثالث صريحا تقرير الاول[له] منع كون التصديق علما بان يقال لا نسلم ان التصديق علم وقسم من العلم حتى يلزم على تقدير تعلقه بالصورة الذهنية كونه علما حضوريا كما ذكره المورد بل التصديق كيفية اذعانية تحصل عقيب تصورات الاطراف فالعلم ينقسم الى التصور الساذج والتصور الذي معه تصديق لا الى التصور والتصديق فلا يلزم كون التصديق علما حضوريا وتقرير الثاني سلمنا ان التصديق علم لكن لا نسلم انه متعلق بالنسبة حتى يقال ان وقوع النسبة صورة ذهنية فيكون ادراكها حضوريا فيلزم كون التصديق حضوريا بل هو متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما اختاره السيد المحقق حيث قال فيما سياتي والذي لا يتعدى الحق عنه ويشهد به العقل الغير المشوب بالوهم هو ان التصديق يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لا يصلح لان يتعلق به التصديق حال كونها كذلك فصورة التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي وهذا هو التحقيق الذي افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه يذهب الطبع السليم والفهم المستقيم الا ترى ان عند تصديقك لقضية زيد قائم مثلا ما يحصل لك هو الاذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل لك هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق لقضية قبل انتزاع النسبة التي فيها كما يشهد به الوجدان انتهى وهذا مبني على تحقيقه في القضية انها عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما والنسبة داخلة في مفهومها لا في حقيقتها والذي يظهر بالنظر الدقيق هو ان تحقيقه في حقيقة القضية بالقبول حقيق وقد مر تحقيقه واما تحقيقه في متعلق التصديق بان متعلقه لا بد ان يكون امرا مستقلا فلا يكون نفس النسبة من حيث هي هي لكونها غير مستقلة فقد تبع في ذلك الصدر[له] الشيرازي فانه ايضا ذكر مثل هذا في حواشي شرح المطالع لكن لم يقم ذلك المتبوع ولا هذا التابع برهانا قويا عليه سوى الاحالة الى البداهة وتقرير الثالث انا سلمنا ان التصديق علم متعلق بالنسبة لكن لا يلزم منه كونه حضوريا لان العلم الحضوري انما يكون ما يتعلق بالصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية والتصديق ليس متعلقا بها بل هو متعلق بنفس الصورة الذهنية من حيث هي هي فلا يلزم كونه حضوريا قوله فليس من هذا القبيل اي من قبيل العلم المتعلق

[له] فيه اشارة الى ان الجواب بمنع كونه علما اول الجواب الرتبة وبعده الجواب بمنع تعلقه بالنسبة وبعده الجواب المذكور صريحا لان الجوابين الاولين على سبيل المنع والثالث على سبيل الحل ۱۲ منه

[له] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ۱۲ منه مد ظله

بنفس الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الحيثية قوله بل حالة اذعانية هذا هو مذهب السيد المحقق تبعا للمحقق الطوسي وغيره قوله كما سيأتي تفصيله قال السيد المحقق
فيما بعد يبدو في اول النظر وبادي الرأي ان التصديق هو الكيفية الادراكية عما يقتضيه النظر الدقيق ويلوح مما افاده اهل التحقيق هو ان الكيفية الاذعانية غير الكيفية
الكيفية الادراكية اليس انا اذا سمعنا قضية ادركناها بتمام اجزائها ثم لم نقم البرهان عليها لا يحصل لنا ادراك آخر بل يقترن بالادراك السابق حالة اخرى تسمى الاذعان
والقبول ولا يلزم ان يحصل بشئ واحد صورتان في الذهن ولا يخفى على من يرجع الى الوجدان ان العلم صفة يحصل منها الانكشاف والاذعان صفة ليس كذلك بل يحصل
منه بعد الانكشاف كيفية اخرى للنفس وبذلك يصح تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور معه التصديق كما وقع عن كثير من المحققين انتهى
ولا يخفى على المتوقد ما في هذا الكلام فان دعوى البداهة لا تسمع وما ذكره من عدم حصول ادراك آخر بعد اقامة البرهان على القضية ممنوع
بل الحق انه يحصل بعد ايراد البرهان نوع آخر من الادراك وهو المسمى بالاذعان ولزوم ان يكون لشئ واحد وهو القضية صورتان اي ادراكان
في الذهن ملتزم ولا بعد فيه فان الحاصل قبل اقامة البرهان انما هو الادراك التصوري والحاصل بعدها نحو آخر من الادراك وهو الادراك التصديقي
نعم لو كان الحاصل قبلها هو الحاصل بعدها لكان سخيفا البتة والقول بان الاذعان صفة لا يحصل بها الانكشاف ادعاء محض وتصحيح
تقسيم العلم الى التصور والتصور الذي معه التصديق كما وقع في الشفاء والاشارات لا يحتمل طريقه في القول بزيادة التصديق على العلم بل
له تاويل آخر ذكرته في التعليق العجيب وفي المقام تفصيل يأبى عنه المقام لغرابته قوله وزال الاشتباه الناشي الخ الحاصل انهم يطلقون
التصديق على الحكم على رأي الحكماء ويطلقون الجزء الاخير للقضية ايضا عليه فيقع الاشتباه بين التصديق وبين جزء القضية الاخير ويظن انهما واحد
ولما ظهر بالتحقيق السابق ان بين التصديق ومتعلقه فرقا من حيث ان متعلقه نفس النسبة من حيث هي بدون الاكتناف بالعوارض والتصديق صورة
ذهنية مكتنفة بالعوارض وعلم زال هذا الاشتباه فظهر ان النسبة التامة الخبرية المسماة بالحكم من حيث هي هي معلوم وجزء اخير للقضية ومن حيث اكتنافها
بالعوارض الذهنية علم وتصديق فالفرق الاعتباري بينهما موجود وايضا هم يطلقون القضية على المفهوم العقلي المركب من تصور الموضوع والمحمول والنسبة ويطلقون التصديق
ايضا عليه على رأي الامام فيقع الاشتباه بين القضية وبين التصديق على رأيه ويظن انهما واحد فبالتحقيق السابق ظهر الفرق بينهما
وعلم ان المفهوم العقلي المركب من حيث هو هو قضية ومعلوم ومن حيث اكتنافه بالعوارض الذهنية تصديق وعلم قوله على طور الاوائل
الفرق بين مذهب الامام وبين مذهب الاوائل هو ان الاوائل قائلون بان التصديق عبارة عن نفس الحكم والاذعان المطلق بالنسبة
فهو بسيط وكل واحد من تصورات الموضوع والمحمول والنسبة شرط خارج والامام قائل بان التصديق عبارة عن مجموع التصورات الثلثة
والحكم فهو مركب وكل واحد من التصورات الثلثة جزء منه ثم الحكم والاذعان هل هو ادراك او فعل فمذهب الاوائل الى الاول ولهذا
جعلوا التصديق مع كونه عين الحكم عندهم قسما للعلم واما الامام فالنقل عنه مضطرب فمنهم من قال انه عنده ايضا ادراك فيكون التصديق
عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة والذي نسب اليه المحققون هو انه فعل عنده فيكون التصديق عبارة عن مجموع الادراكات الثلثة
والحكم واورد عليه السيد المحقق في ما سيأتي بان اجزاء التصديق يجب ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر في التصور والتصديق
وجزء التصديق لا يمكن ان يكون شيئا غير العلم ولا شك ان التصورات كلها بديهية عنده ومن الضروريات انه اذا حصلت جميع
اجزاء الشئ بالبداهة يحصل ذلك الشئ بالبداهة فيلزم ان يكون التصديقات ايضا كلها بديهيات مع انه لا يقول بذلك انتهى
وهذا انما يرد لو كان الحكم عنده ادراكا ويكون التصديق عبارة عن مجموع التصورات الاربعة كما يدل عليه بعض عبارات حواشي شرح
الشمسية الشريفية واما اذا كان الحكم فعلا عنده كما نسب اليه المحققون فلا ورود له فانه لا يكون ح جميع اجزاء التصديق عنده بديهيا

له اي مولانا نصير الدين الطوسي رح ١٢ منه مد ظله

بل حالة اذعانية تحصيل غير الكشاف العلم الذهنية بالعوارض الذهنية كما سيأتي قوله وبهذا يحصل الفرق وزال الاشتباه الناشي ١٣٢ من اطلاق التصديق على الحكم وعلى جزء القضية على الحكم على طور الاوائل

غاية الامر ان يكون التصورات الثلثة بديهية ولايلزم منه كون التصديق ايضا بديهيا على انا سلمنا انه ليس جزء من اجزاء التصديق
غير التصور لكن لايلزم من كون كل واحد واحد من اجزاء الشئ بديهيا كون المجموع من حيث هو مجموع بديهيا كما لايخفى على الفطن نعم يرد على الامام
ايراد قوي على تقدير كون الحكم فعلا وهو ان المركب من الفعل والادراك لايكون ادراكا فيلزم عليه ان لايكون التصديق قسما من العلم
لايقال لعله يلتزمه لانا نقول يخالفه قوله في كتابه المعالم العلم اما تصور او تصديق وان اشتهيت زيادة التفصيل في هذا المقام
فارجع الى التعليق العجيب فاني ذكرت فيه الايرادات الواردة على مذهب الامام ورجحت قول الحكماء ومما ينبغي ان يعلم ان القول بتركب التصديق
المنسوب الى الامام عند جمهور الانام هو المصرح في كلامه في الملخص حيث قال ان لنا تصورا واذا حكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا
وفرق ما بينهما كما في البسيط والمركب انتهى وكلامه في المحصل وقع هكذا اذا ادركنا حقيقة فاما ان نعتبر من حيث هي هي من غير حكم عليها لا بالنفي
ولا بالاثبات وهو التصور او نحكم عليها بنفي او اثبات وهو التصديق انتهى فضمير هو في قوله وهو التصديق يحتمل ان يرجع الى الحكم المفهوم
من قوله نحكم عليها فيوافق كلامه كلام الاوائل والظاهر انه يرجع الى الادراك المفهوم من قوله ادركنا وبناء عليه قيل ان الامام صرح في
المحصل بالتركيب لكن لايخفى انه على هذا التقدير ايضا ليس نصا في التركيب بل يجوز ان يحمل على ادراك مقيد بالحكم او على مجموع تصور المحكوم عليه
والحكم وعبارته في المعالم وقعت هكذا العلم اما تصور او تصديق فالتصور هو ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بنفي واثبات والتصديق
هو ان يحكم عليها بالنفي والاثبات انتهى وهذا الظاهر يوافق مذهب الاوائل وعبارته في خاتمة كتابه الاربعين هكذا العلم اما التصور واما التصديق
والتصورات اما ان يقال انها بأسرها مكتسبة وهو باطل لانه يفضي الى الدور والتسلسل واما ان يكون كلها بديهية وهو الذي اقول به
واما ان يكون بعضها بديهية وبعضها كسبية والذي يدل على ما اخترته هو ان التصور الذي يطلب اكتسابه ان لم يكن مشعورا به اصلا يلزم
طلب المجهول المطلق وان كان مشعورا به كان تصوره حاضرا فيمتنع طلبه لان تحصيل الحاصل محال فان قيل لم لايجوز ان يكون مشعورا به
من وجه دون وجه والمقصود تكميل الناقص وايضا فهذه الحجة قائمة بعينها في التصديقات فوجب ان لايكون شئ منها مكتسبا
وذلك باطل قطعا فالجواب عن الاول ان الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه مشعور غير الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه غير مشعور
به لامتناع اجتماع النقيضين وح يلزم ارجاع التقسيم الى ذينك الوجهين والجواب عن الثاني انه لاشك ان التصور من حيث هو
تصور غير التصديق من حيث هو تصديق فعلى هذا التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع والمحمول وتصور الايجاب والسلب
ولايجوز في العقل حصول التصديق بدون هذه المفهومات والتصديق مجهول من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور
واما التصور فهو شئ واحد ويستحيل ان يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه فظهر الفرق انتهت وهذا الكلام كما تراه يدل على ان
التصديق حالة اذعانية تحصل عقيب التصورات الثلثة فعليك بدفع الاضطراب الواقع بين كلماته **قوله** على المفهوم العقلي المركب
القضية عبارة عن قول يحتمل الصدق والكذب فان كان القول لفظيا فالقضية ملفوظة وان كان القول عقليا فالقضية
معقولة والاولى دالة على الثانية **قوله** لتغاير الاطلاقين متعلق بقوله زال **قال** فذلك لما عرفت الخ اعلم اولا ان الوجود والكون
والحصول الفاظ مترادفة معناها واحد فالحاصل هو الموجود فما يكون موجودا في الخارج يكون حاصلا فيه وما يكون موجودا في الذهن يكون
حاصلا فيه والشئ يطلق عليه الحاصل دون الموجود والوجود والتشخص متساوقان فالموجود في الخارج لايكون الا متشخصا فيه والموجود
في الذهن لايكون الا متشخصا فيه ولايمكن ان تكون مرتبة الوجود معراة عن الاكتناف بالعوارض فكذلك مرتبة الحصول فمرتبة

الحصول الذهني ليست الا مرتبة العلم المكتنف بالعوارض الذهنية لا مرتبة المعلوم بالذات اي الماهية من حيث هي هي وثانيا ان الفرق بين الجزء الاخير

للقضية وبين التصديق على رأي الحكماء على ما مر هو ان التصديق عبارة عن النسبة المكتنفة بالعوارض الذهنية وهي مرتبة العلم والحصول والجزء الاخير هو نفس

النسبة من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع على رأيهم و المفهومات الثلثة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق على رأي الامام و القضية

انما هي نفس هذه المفهومات من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع من اطلاق القضية و التصديق على المفهومات الثلثة على رأي الامام ايضا فالتصديق انما هو مرتبة

العلم و الحصول و القضية ليست كذلك كما عرفت اذا عرفت هذا فاعلم ان السيد المحقق اورد على عبارة السيد الشريف الواقعة في حواشي شرح الشمسية للقطبي ثلث ايرادات

الاول بقوله و ذلك لما عرفت آه و الثاني بقوله مع انه آه و الثالث بقوله ثم في كلامه شيء آخر آه حاصل الاول انك قد عرفت ان هذه

المفهومات الثلثة من حيث هي حاصلة في الذهن اي في مرتبة العلم علم و تصديق و القضية انما هي مرتبة نفس المفهومات من حيث هي هي

فقول السيد فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية ليس بسديد فان هذه المفهومات من حيث هي حاصلة ليست

بقضية بل علم بها لا يقال هذا التقرير يقتضي ان لا يصح كلام السيد الشريف اصلا فكيف قال ليس بسديد بل كان عليه ان يقول ليس بصحيح

لانا نقول ما مر من ان مرتبة الحصول هي بعينها مرتبة العلم وان كان ذهب اليه المحققون لكن بعضهم خالفوهم و ذهبوا الى الفرق بين مرتبة الحصول

و بين مرتبة القيام بان مرتبة الحصول هي مرتبة المعلوم اي الشيء من حيث هو هو و هي المرتبة المتقدمة على العلم و قد يعبر عنها بمرتبة الطبيعة

من حيث هي هي مع عزل النظر عن القيام بالذهن و مرتبة الاكتناف بالعوارض مرتبة العلم و الوجود الذهني فيجوز ان يكون السيد السند ايضا

قائلا بهذا الفرق فيصح ح ما قاله من ان المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن اي في مرتبة المعلوم قضية و لا يخالف كلامه ما حققه

السيد المحقق من الفرق فلهذا قال ليس بسديد و لم يقل ليس بصحيح و يمكن ان يقال انما قال ليس بسديد تادبا مع السيد رأس الاذكياء

و حاصل الثاني ان الضمير في قول السيد و العلم بها يسمى تصديقا لا يخلو اما ان يرجع الى المفهومات المحيثة بحيثية الحصول في الذهن

او الى نفس المفهومات من حيث هي هي و كلاهما باطلان اما الاول فلانه ح يكون معنى قوله و العلم بها يسمى تصديقا ان العلم بهذه المفهومات

المحيثة بحيثية الحصول الذهني تصديق و هذا خلاف الواقع لانك قد عرفت ان المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني علم و تصديق و قد تقرر

ان علم العلم يكون حضوريا فعلم هذه المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني يكون حضوريا لا تصديقا و اما الثاني فلانه ح يكون المعنى العلم

بهذه المفهومات من حيث هي هي يسمى تصديقا فيكون التصديق عبارة عن المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني لما عرفت ان

الحصول الذهني عبارة عن مرتبة العلم و قد فسر السيد قبل هذا القول القضية بالمفهومات الحاصلة في الذهن من حيث انها حاصلة فيه

فيلزم على تفسيره اتحاد التصديق و القضية فيلزم القرار على ما عنه الفرار و حاصل الثالث انه يلزم رجوع الضمير الى ما ليس مذكورا قبله

فان المراد من قوله فهذه المفهومات لا بد ان يكون امرا عقليا مركبا و المراد من الضمير انما هو المفهومات المتعددة فيلزم ارجاع الضمير الى

ما ليس مذكورا قبله و توضيحه ان ههنا اربع احتمالات ذكر السيد المحقق واحدا منها و ترك ذكر الثلثة اعتمادا على الفطرة الوقادة الاول ان يكون

المراد من قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة من دون ان يعرض

لها هيئة وحدانية بها تكون امرا واحدا عقليا و يكون الضمير في قوله و العلم بها ايضا راجعا اليها و الثاني ان يكون المراد من قوله فهذه

المفهومات الامر العقلي المركب من هذه المفهومات بعروض الهيئة الاجتماعية و يكون الضمير ايضا راجعا اليه و الثالث ان يكون المراد من

المفهومات المفهومات المتعددة و ليكون الضمير راجعا الى الامر العقلي المركب و الرابع بالعكس و كل من هذه الاحتمالات الاربعة باطل اما الاول فلانه

١٢٣

يلزم على هذا التقدير ان تكون القضية عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وهذا مع كونه مخالفا لقول السيد قبيل هذا ان القضية
المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم ليس بصحيح في نفس الامر ايضا لان القضية حقيقة واقعية محصلة فكيف تكون عبارة
عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة فان الكثرة المحضة تنافي الوحدة بل هي عبارة عن هذه المفهومات من حيث انها معروضة
للهيئة الوحدانية واما الثاني فلانه على هذا التقدير وان كان يصح قوله فهذه المفهومات الخ لكن لا يصح ارجاع ضمير قوله والعلم بها يسمى
تصديقا الى ذلك الامر العقلي المركب لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والتصديق عند الامام علم مركب
من العلوم المتعددة فلا يصح قوله والعلم بها يسمى تصديقا على راى الامام مع انه بصدد بيان رايه واما الثالث فلعدم صحة كل
من القولين الاول للاول والثاني للثاني واما الرابع وهو الذي ذكره السيد المحقق فلعدم ذكر مرجع الضمير لان المراد من المفهومات ان يكون
الامر العقلي المركب منها لا المفهومات الكثيرة والضمير يرجع الى المفهومات الكثيرة فاحفظ هذا **قال اللهم ان يقال** الخ جواب عن الايراد بن
الاولين من جانب السيد وحاصله ان الحيثية الواقعة في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة قضية ليست تقييدية حتى يلزم
كون المفهومات المحيثة بحيثية الحصول قضية مع انه ليس كذلك ويلزم عدم الفرق بين التصديق وبين القضية بل هي تعليلية علة لتسمية
المفهومات قضية فالمعنى المفهومات من حيث هي هي قضية وانما سميت بها لكونها حاصلة في الذهن لان القضية من المعقولات الثانية
فكون المفهومات قضية انما يكون لاجل حصولها في الذهن وضمير قوله والعلم بها راجع الى المفهومات من حيث هي هي ايضا فلا يلزم شئ كما لا يخفى
بقي في كلام السيد المحقق شئ وهو ان هذا التقرير للجواب قوي البتة فما وجه تزييفه بقوله اللهم الا ان يقال فوجهه بعض الاعلام[1] رح في حواشيه
بان العلم بداهة ان الحصول في الذهن ليس علة لكونها قضية ورده سراج المحققين[2] ابي واستاذي نور الله مرقده بان كونها قضية انما هو
من حيث الحصول في الذهن لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية التي تعرض للشئ من حيث الحصول في الذهن ولو تنزلنا فنحن نقول لك
فقول الحصول الذهني ليس علة لكونها قضية لا كلام لنا فيه انما الكلام في ان الحصول الذهني علة لتسميتها بالمعقولة وهذا مما لا ريب فيه انتهى وقال الفاضل الخيرآبادي[3]
لا ادري وجه تمريض هذا الوجه الوجيه انتهى **واما اقول** وجه التزييف ان الحيثيات المذكورة في مبحث العلم اكثرها تقييدية فالظاهر ان هذه الحيثية ايضا تقييدية
وحملها على التعليلية صرف عن الظاهر فقول بعض الناظرين لا وجه للتمريض اصلا انتهى صادر عن غفلة نعم يبقى امر آخر وهو انه لا وجه للتمريضين
احدهما بقوله اللهم وثانيهما بقوله الا ان يقال فافهم فان المقام مما يعرف وينكر **قوله** هذا على تقدير آه[مبتدا١٢][خبر١٢] ايراد على قول السيد المحقق لان العلم
المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب بانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لجواز ان يكون ذو الشبح مركبا
والشبح بسيطا واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها كما هو مختار جماعة من المحققين فلا يصح لان سبيل حصول الاشياء بانفسها ان تحصل
ماهية الشئ المعلوم الخارجي في الذهن وتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة مع العوارض الاصلية فيكون علما له وصورة علمية وما به الانكشاف
والعلم والمعلوم على هذا التقدير متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وظاهر ان ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات فلا جرم
يكون علم الشئ الخارجي مثله ان بسيطا فبسيط وان مركبا فمركب فعلم ذلك الامر العقلي المركب من المفهومات الثلثة المسمى بالقضية لا بد ان يكون
امرا واحدا مركبا ايضا لا بسيطا كما زعمه السيد المحقق وح يندفع الايراد عن كلام السيد السند ويستقيم كلامه على مذهب الامام فانه علم عنده
مركب من العلوم المتعددة **قوله** صحيح لا غبار عليه لان الشبح وذا الشبح متغايران بالذات فلا يلزم من كون احدهما مركبا كون الآخر ايضا
كذلك بخلاف الصورة العلمية فانها متحدة مع معلومه الخارجي في الماهية متغايرة في التشخص فيلزم من تركيب احدهما تركيب الآخر

[1] اى مولانا محمد مبين رح ١٢ منه مد ظله

[2] اى مولانا الحافظ محمد عبد الحليم نور الله مرقده منه مد ظله

[3] اى المولوى فضل امام الخيرآبادى رح ١٢ منه مد ظله

هذا على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لا غبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها ففيه نظر وجهه ١٢ غلام يحيى رح

بالضرورة وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي بقوله في المنهية لفقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشبح بسيطا وذو الشبح
مركبا انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما يورد عليه من ان فقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير ممنوع فان العلم والمعلوم كما انهما متحدان
على تقدير حصول الاشياء بانفسها كذلك هما متحدان على تقدير حصول الاشياء باشباحها ايضا فان المراد بالمعلوم في هذه القاعدة ليس
الا نفس الشيء مع قطع النظر عن اكتنافه بالعوارض الذهنية والخارجية والقيام بالذهن فهو المعلوم بالذات وهذا كما يوجد على تقدير حصول
الاشياء بانفسها كذلك يوجد على تقدير حصول الاشياء باشباحها فان الشبح القائم بالذهن الذي هو علم متحد مع نفس ذلك الشبح مع قطع
النظر عن حيثية القيام الذي هو المعلوم بالذات وليست هذه القاعدة مبنية على مذهب حصول الاشياء بانفسها كما يظهر من كلام الفاضل
السنديلي في شرح السلم حتى يصح الحكم بفقد الاتحاد بين العلم والمعلوم على تقدير حصول الاشياء باشباحها من الفاضل المحشي ههنا وجه الاندفاع
ان المراد من المعلوم في المنهية ليس المعلوم بالذات فان اتحاد العلم معه موجود على هذا التقدير ايضا بل المراد به المعلوم الخارجي ولا ريب في ان اتحاد
العلم معه مخصوص بمذهب حصول الاشياء بانفسها فان غلبك جند الوهم موسوسا ان المتبادر من المعلوم المعلوم بالذات فكيف يراد من
المعلوم المعلوم بالعرض فانظر الى لفظ ذي الشبح وان اردت زيادة التوضيح على ما ذكرنا فاستمع انا اذا علمنا الشيء الخارجي كزيد مثلا يتحقق
ههنا ثلثة امور الاول الشيء الذي له وجود في الخارج واكتناف بالعوارض الخارجية والآثار الاصلية كاللون والشكل والمقدار وغير ذلك
وهو مورد الحس وموقعه ويسمى معلوما بالعرض والثاني الشيء من حيث هو هو مع عزل النظر عن العوارض وهذا الشيء بهذا الاعتبار لا يوجد
الا في اللحاظ فقط وهو المعلوم بالذات والثالث الشيء من حيث انه اكتنف بالعوارض الذهنية وقام بالذهن وهو الصورة العلمية والعلم
والمراد في قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات انما هو المعلوم بالذات كما لا يخفى على من راجع كلماتهم فيعم الاتحاد تقديري حصول الاشياء
بانفسها وحصول الاشياء باشباحها غاية الامر ان المعلوم بالذات على التقدير الاول هو نفس ماهية الشيء الخارجي من حيث هي هي وعلى
التقدير الثاني نفس الشبح القائم بالذهن من حيث هو هو واما المعلوم بالعرض اي الشيء الخارجي فيتحد المعلوم معه بالذات على التقدير الاول فقط
دون الثاني وهو ظاهر فالمراد في المنهية من المعلوم هو المعلوم بالعرض فيكون معناه لفقدان الاتحاد بين العلم الذي هو الشبح والمعلوم بالعرض
الذي هو ذو الشبح فيجوز ان يكون احدهما مركبا والآخر بسيطا هذا وبعض الناظرين لما لم يتعمق في هذا المقام قال معترضا على الفاضل المحشي
ان اراد من قوله لفقدان الاتحاد نفس الشبح من حيث هو هو فممنوع آباه قوله فيجوز عن ارادة هذا المعنى يرد عليه ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز
كونهما متحدين عند اصحاب الشبح ايضا وان اراد به ذا الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز آه فح يرد عليه ان فقدان الاتحاد بين الشبح وذي الشبح
وان كان صحيحا لكن الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو هو كما يدل عليه قوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات اذ لو كان المراد به المعلوم
بمعنى الصورة لكان له ان يقول لا يختلف باختلاف الوجود على ان سياق كلام الشارح وسباقه يدل دلالة ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى
الشيء من حيث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بالشبح ايضا انتهى ملخصه وانت تعلم ما في هذا
الكلام من السخافة فان ذكر الشق الاول ههنا لغو صرف اذ المراد بالمعلوم هو ذو الصورة جزما وكون الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء
من حيث هو هو ممنوع ودلالة سياق كلام السيد المحقق وسباقه عليه غير ظاهرة ودلالة قوله لا تختلف باختلاف الاعتبارات ايضا
غير بينة وانما لم يقل باختلاف الوجود ليظهر علة عدم الاختلاف فان قوله اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات مشتمل
على دليل عدم الاختلاف ايضا وهو انه لما كان بينهما اختلاف اعتباري فكيف تختلف ذاته فكان كدعوى الشيء ببرهان وفي لا تخفى لطف

ش ای الفاضل احمد علی السندیلی ۱۲ منه مد ظله

١٣٦

فافهم واستقم قوله لان العلم المتعلق بذلک الامر العقلی المرکب آه محصله انه علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها لما کان المعلوم مرکبا وهو الامر
العقلی المرکب من المفهومات الثلثة کان علمه ایضا مرکبا فکیف یصح قول السید المحقق ان العلم المتعلق بذلک الامر العقلی المرکب علم واحد
غیر مرکب قوله اذ ذاتیات الشیء لا تختلف باختلاف الاعتبارات وذلک لان اختلاف الذاتیات اما ان یکون مع بقاء الذات بعینها
او مع انقلابها علی الاول یلزم الافتراق بین الذات والذاتیات وهو یجوز تخلل الجعل بینها وبینها وبطلانه اظهر من ان یخفی وعلی الثانی
یلزم تبعیة الذات للوجود وسخافته لا تخفی قوله والتوجیه آه الموجه معاصر استاذ المحشی القاضی احمد علی السندیلی حیث قال فی حاشیته
قوله فان العلم المتعلق آه لما عرفت ان العلم من مقولة الکیف والانقسام ینافیه فلا یتوهم ان المفهوم العقلی مرکب فعلمه ایضا کذلک لاتحاد العلم
والمعلوم لانه سفسطة کیف واتحادهما لا یفضی الی ترکیبهما اما قرع سمعک ان مرتبة لا بشرط شیء ومرتبة بشرط شیء
متحدتان مع ان احدیهما بسیطة والاخری مرکبة انتهی وحاصله انه قد تقرر فی مدارکهم ان العلم من مقولة الکیف وعرفوا الکیف بما
لا یقتضی القسمة ولا النسبة فبین الانقسام والکیف منافاة فما یکون منقسما کالخط والسطح لا یکون کیفا وما یکون کیفا کالحرارة والبرودة
لا یکون منقسما ولما لم یقبل العلم الانقسام لا یکون مرکبا فالعلم المتعلق بالامر العقلی المرکب یکون امرا واحدا بسیطا لا محالة قوله مع ما فیه
اشارة الی ما وقع من الموجه من الاشتباه فان المنفی فی تعریف الکیف انما هو الانقسام الی الاجزاء المقداریة کالثلث والربع لا الانقسام
الی الاجزاء الماهیة کیف فان المندرج تحت مقولة الکیف مندرج تحت جنس وفصل البتة ومن ههنا یندفع ایراد آخر وهو ان العلم من مقولة
الکیف فکیف یصح انقسامه الی التصور والتصدیق اذ الانقسام ینافی الکیف وجه الاندفاع ظاهر قوله ینافیه قول المحشی آه لان مفاد
هذا القول جواز کون العلم مرکبا بل کونه مذهبا للامام فکیف یصح توجیه کلامه ههنا بعدم جواز ترکیب العلم قوله والقول آه قال فی المنهیة
اشارة الی المنع علی قوله واما علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها فلا یظهر وجهه وسند المنع قوله الا تری آه وحاصله انه لم لا یجوز ان یکون
حال حصول الاشیاء بانفسها کحال مرتبة لا بشرط شیء وبشرط شیء انتهت اقول هذا انما یستقیم اذا قرر القول السابق علی طریق
الدعوی واما لو قرر علی طریق المنع کما یظهر من قوله فلا یظهر وجهه فلا یستقیم لعدم جواز ورود المنع علی المنع قوله لا یوجب ترکیب الآخر
هذا امر فاحش فان الاتحاد بین الشیئین یقتضی الاتحاد بین حکمهما لا محالة قوله الا تری آه اعلم ان الانسان ان اخذ مع الکتابة
مثلا فهو مرتبة بشرط شیء وان اخذ مع عدم الکتابة فهو مرتبة بشرط لا شیء وان اخذ من حیث هو هو مع قطع النظر عن وجود الکتابة
وعدمها فهو مرتبة بلا شرط شیء وهذه المراتب الثلث توجد فی کل شیء فرض بالنسبة الی شیء آخر وتختلف باختلافها الاحکام فالحیوان
مثلا بشرط شیء ای الناطق نوع اذ الانسان لیس الا الحیوان مع الناطق وبشرط لا شیء ای عدم الناطق جزء وغیر محمول علی الانسان
والناطق لاعتبار عدم النطق معه وبلا شرط شیء ای من حیث هو هو جنس ومحمول علی الانسان والناطق وغیرهما فمرتبة الجزئیة ومرتبة
الجنسیة متغایرتان بالاعتبار ومتحدتان بالذات ولعلک تفطنت من ههنا ان ما اشتهر علی افواههم من ان الجنس جزء للماهیات
المتحدة وکذا الفصل لا یخلو عن تسامح لان الجنس من حیث هو جنس وکذا الفصل من حیث هو فصل لا یکون جزءا بل هو جزء فی مرتبة اخری
فان الجزء لا یکون محمولا علی الکل کالسقف ولا یحمل علی البیت والجنس والفصل یحملان علی النوع فلا یکونان جزئین له الا اذا اعتبرا
بشرط لا شیء وح فلا یکونان جنسا وفصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان غرض الموجه من اقحام قوله اما قرع سمعک آه اثبات کون احد
المتحدین بسیطا والآخر مرکبا بمثال واضح وهو مرتبة لا بشرط شیء ومرتبة بشرط شیء فانهما متحدان بحسب المصداق مع ان احدهما

وهو لا بشرط شيء بسيط لعدم اعتبار شيء آخر معه وبشرط شيء مركب لاعتبار الشيء الآخر معه فعلم ان تركيب احد المتحدين لا يوجب تركيب
الآخر قوله لا يحصل لي معنى لما عرفت آه يعني انك قد عرفت ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات اذ لا يمكن تصور
انفكاك الجزء عن الكل مع بقاء الكل فكيف يصح قوله بعدم استلزام تركيب احد المتحدين تركيب الآخر فعلم ان العقلي المركب يكون امرا عقليا
مركبا لا محالة قوله كما تمسك آه الغرض منه انشاء التعارض بين كلمات ذلك الموجه فانه صرح في مواضع من تصانيفه ان ذاتيات
الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات وتمسك به في مواضع عديدة فكيف يقول ههنا بجواز الاختلاف قوله واما مرتبة لا بشرط
وبشرط شيء الخ دفع لما اثبت به مدعاه وتوضيحه انه ان اراد ان هاتين المرتبتين متحدتان باعتبار منشأ الانتزاع كالحيوان مثلا يعني
ان الامر الواحد يصلح لانتزاعهما عنه باختلاف الاعتبارات فان العقل اذا لاحظ الحيوان بالابهام وانتزع منه معنى مبهما فهو مرتبة
بلا شرط شيء واذا لاحظه مبهما ثم محصلا مع شيء آخر فهو مرتبة بشرط شيء فمسلم ولكن ليس تركيب احدهما وبساطة الاخرى بحسب المنشأ
اذ لا تعدد فيه وان اراد انهما بحسب مفهوميهما الانتزاعيين متحدتان فهو ممنوع لظهور اختلافهما في المفهوم الانتزاعي قوله فان كان
بسيطا ومركبا فان الحيوان يعبر عنه في مرتبة بشرط شيء بالحيوان الناطق وهو مركب وفي مرتبة بلا شرط شيء بمجرد الحيوان قوله
فليسا متحدين محصله ان غرض الموجه ههنا اثبات ان تركيب احد المتحدين لا يستلزم تركيب الآخر وهو لا يثبت مما ذكره
من السند فان هاتين المرتبتين كلتيهما بسيطتان باعتبار المنشأ لاتحاد منشئهما وباعتبار مفهومهما العنواني وان كان
احدهما مركبا والآخر بسيطا فليسا بمتحدين بهذا الاعتبار بل بين مفهوميهما التغاير ذاتي قوله ومن ههنا اي ومن اجل كون مرتبة
بشرط شيء ومرتبة لا بشرط شيء انتزاعيين قوله انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله اعلم اولا ان الاجزاء على نوعين حقيقية وهي
ما تدخل في ذات الشيء ويتركب ذاته منها كالدار يتركب من الجدار وغيره وكالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق
ويقال لها التركيبية ايضا وتحليلية وهي ما لا تدخل في ذات الشيء بل تنتزع عنه بعد تحليله ويقال لها الانتزاعية ايضا
ثم الحقيقية تتنوع على نوعين خارجية وهي التي يمتنع حمل بعضها على البعض وعلى الكل كاجزاء الدار وكالهيولى والصورة الجسمية
للجسم وذهنية وهي التي ليست كذلك كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع فالجنس والفصل جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان
لكنهما ذهنيان حيث يجوز حمل احدهما على الآخر وعلى الكل هذا هو المشهور بين الجمهور وذهبت شرذمة قليلة الى ان الكليات
انتزاعية فيكون الجنس والفصل على هذا التقدير ايضا منتزعين من النوع فيكونان جزئين تحليليين وثانيا ان الاجزاء الذهنية
كالجنس والفصل لها اعتبارات ثلثة على ما بينا احدها ان تؤخذ بشرط شيء فهي عين النوع وثانيها ان تؤخذ بلا شرط شيء وهي مرتبة الجنسية والفصلية والجزئية
الذهنية وثالثها ان تؤخذ بشرط لا شيء وفي هذه المرتبة يمتنع حمل بعضها على البعض والكل ولذا يقال لها في تلك المرتبة الاجزاء الخارجية لكنها غير الخارجية التي
تقدمت ويقال للجنس المادة وللفصل الصورة فالجنس والفصل اذا اخذا بشرط شيء فهما عين الحقيقة النوعية واذا اخذا بلا شرط شيء فهما جزآن ذهنيان يحمل احدهما
على الآخر ويكون احدهما جنسا والآخر فصلا واذا اخذا بشرط لا شيء فهما جزآن خارجيان لا يحمل احدهما على الآخر ويكون احدهما مادة والآخر صورة فيهما كان
جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان انتزاعيان وثالثا ان عبارات القوم قد اضطربت في جزئية الجنس والفصل ففي بعضها انهما جزآن حقيقة وفي بعضها
انهما جزآن على سبيل التسامح لا على سبيل الحقيقة ولا اضطراب في الحقيقة فانهم كلما اطلقوا انهما جزآن حقيقة فمرادهم من ذلك الجزئية الذهنية ولا شك في انهما
جزآن ذهنيان حقيقة في مرتبة الجنسية والفصلية وهي مرتبة بلا شرط شيء كلما اطلقوا انهما جزآن على سبيل التسامح ارادوا به الجزئية الخارجية التي لا يحمل

لا يحصل لي معنى
لما عرفت
ان ذاتيات
الشيء لا تختلف
باختلاف
الاعتبارات
كما تمسك ذلك القائل
واما مرتبة لا
بشرط شيء
وبشرط شيء فمسلم

بعضها على البعض فهو لا ريب في ان الجنس والفصل من حيث هما ليسا بجزئين خارجيين الا على سبيل المجاز والتسامح فان مرتبة الجزئية الخارجية غير مرتبة الجنسية والفصلية

هذا كله مستفاد من كلام القوم في مواضع شتى اذا عرفت هذا فنقول عندي لعبارة المحشي ههنا محملان الاول ان يراد بالجزئية المضافة

الى الجنس والفصل مطلقها ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان جزئيتهما ذهنية لا خارجية بان يكون المعنى ومن اجل كون مرتبة بشرط

شيء وبلا شرط شيء انتزاعيين تسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل من حيث هما هما انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله فهما جزآن

ذهنيان لا خارجيان لما عرفت ان مرتبة بلا شرط شيء التي هي مرتبة الجنسية والفصلية انتزاعية فلا تكون جزئيتهما في هذه المرتبة

الا ذهنية بحمل احدهما على الآخر لا خارجية وثانيهما ان يكون المراد بالجزئية ههنا الخارجية ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان مرتبة

الجنسية والفصلية غير مرتبة الجزئية ويكون المعنى ومن اجل كون هاتين المرتبتين انتزاعيتين تسمعهم يقولون ان جزئية الجنس

والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل اذا لاحظه بشرط لا شيء فانه لما ثبت انتزاعية هاتين المرتبتين مما سبق ثبت انتزاعية

مرتبة بشرط لا شيء ايضا وهي مرتبة الجزئية الخارجية فثبت ان جزئيتهما اي الخارجية انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله هذا كله على

تقدير ان يشار بههنا الى انتزاعية هاتين المرتبتين ويمكن ان يشار به الى ما ذكره بقوله واذا لاحظه بهما ثم محصلا الخ هذا ما خطر بالبال

في الحال والله اعلم بحقيقة الحال وبعض الناظرين لما لم يتعمق قال في معنى قوله انما هي باعتبار اللحاظ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل

ويصير احدهما عين الآخر فتحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة بعينها الجنس وبعينها الفصل فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة

للنوع بل انما جزئيتهما بتعمل العقل واختراعه اذ لا يتقوم بهما حقيقة بل هما مفهومان انتزاعيان ينتزعهما العقل عن نفس الماهية

المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام في كل جملة منه خدشة اما اولا ففي قوله يصير احدهما

عين الآخر فانه ان اراد به اتحاد وجودهما فهو باطل اذ وحدة الوجود مع تعداد الموجود باطل وان اراد به اتحاد الذات فهو من الاغلاط

ولا تضيع الوقت بذكر بطلانها فان كتب الفن مشحونة بذكره وبداهة العقل جازمة به وان اراد به معنى آخر فليبينه حتى يتكلم فيه

واما ثانيا ففي قوله فتحصل حقيقة واحدة فانه صريح في ان الجنس والفصل جزآن تركيبيان حقيقيان وهو مناف لما صرح به بعده

واما ثالثا ففي قوله وتلك الحقيقة بعينها آه لما عرفت آنفا والصواب ان يقال تلك الحقيقة يصدق عليها الجنس والفصل واما رابعا

ففي قوله فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة فانك قد عرفت مما مهدنا لك سابقا انهما جزآن حقيقة غاية الامر انهما جزآن ذهنيان

لا انهما جزآن بمجرد تعمل العقل واختراعه واما خامسا ففي قوله اذ لا يتقوم بهما حقيقة الم يعلم انه ان لم تتقوم حقيقة النوع بالجنس والفصل

فباي شيء تتقوم وان اختار بساطته فمع كونه مطالبا باثباته يلزم عليه مخالفة المحققين ويلزم عليه كثير من المفاسد منها فقدان الدلالة

التضمنية وكتب ارباب الفن مصرحة بها واما سادسا ففي قوله بل مفهومان انتزاعيان فان كون الجنس والفصل انتزاعيين مما ذهب اليه

قليل من الناس والمحققون على خلافه على انه يخالف قوله بتعمل العقل واختراعه فكم من فرق بين الانتزاع والاختراع فافهم ولا تعجل

قوله وما ظهر لي اي في توجيه قول السيد المحقق العلم المتعلق بذلك الامر العقلي علم واحد غير مركب قوله هو ان مقصود المحشي الخ مما ينبغي

ان يعلم اولا ان الكثرة على اربعة انحاء الاول الكثرة مع الهيئة الواحدانية دخولا بان يعتبر مجموع الوحدات والهيئة الاجتماعية والثاني

الكثرة مع الهيئة الاجتماعية عروضا بان يعتبر الوحدات فقط لكن لا من حيث هي هي فحسب بل من حيث كونها معروضة لها بان يكون

الحيثية في اللحاظ فقط والثالث الوحدات الكثيرة المحضة من دون اعتبار دخول الهيئة او عروضها والرابع كل وحدة وحدة على حدة

١٣٩ وما ظهر لي في هذا المقام بعون الملك العلام هو ان مقصود المحشي الخ ان المسمى بالحقيقة في قول السيد المفهومات [illegible] عروضا او دخولا [illegible] غلام يحيى

والفرق بين الثالث والرابع ان الوحدات في الثالث كثرة محضة ليست فيها الهيئة الا انها تصلح لعروض الهيئة الوحدانية لكون
كل وحدة مع وحدة اخرى وفي الرابع لما اعتبر كل وحدة وحدة على حدة فلا صلاحية ايضا لعروضها وثانيا ان العلم المركب يكون على
نحوين احدهما ان يحصل كل جزء جزء على حدة من اجزائه ثم يعتبر فيها الوحدة الاجتماعية وثانيهما ان يحصل شئ واحد من حيث هو شئ واحد
دفعة وان كان في نفسه ذا اجزاء ويعينك على فهم هذا حال الاجمال قبل التفصيل فانه نظير للثاني والاجمال بعد التفصيل فانه نظير الاول
وقد يطلق المركب على النحو الاول فحسب وثالثا ان اختلاف العلم بحسب اختلاف المعلوم فعلم الصورة الاولى والصورة الثانية للكثرة
يكون من النحو الاول اذ الحاصل ح في الذهن واحد من حيث هو واحد وان كان في نفسه ذا اجزاء وعلم الصورة الثالثة بعد اعتبار
الوحدة يكون من النحو الثاني وعلم الصورة الرابعة خارج عن كليهما بل يتعدد العلوم هناك تعدد الصور فابدون الاجتماع ورابعا ان العلم
عند الامام مركب بالنحو الثاني لا بالنحو الاول اذا انتقش على صفحة خاطرك ما ذكرنا فنقول حاصل توجيه المحشي ههنا انه ليس المراد من قول
السيد المحقق واحد غير مركب انتفاء التركيب مطلقا حتى يرد عليه ان علم المركب يكون مركبا لا محالة على تقدير حصول الاشياء بانفسها
فكيف يصح انكاره بل المراد منه انتفاء احد نحوي التركيب الذي هو المذهب للامام وتوضيحه ان في القضية كثرة البتة ولا يمكن ان
تكون كثرة محضة من دون عروض الهيئة ولا دخولها ولا ان تكون كثرة بمعنى كل وحدة وحدة ضرورة ان القضية حقيقة محصلة
واقعية ليست اختراعية محضة وفرضية صرفة فلو كانت عبارة عن الكثرة المحضة من دون عروض الهيئة ودخولها او عن كل وحدة
وحدة لفاتت وحدتها وتحصلها واللازم باطل فالملزوم مثله فلا بد ان تكون الكثرة الواقعة في القضية باحد النحوين الاولين فيكون القضية
عبارة عن مفهوم الموضوع والمحمول والنسبة من حيث عروض النسبة او عن مجموع المفاهيم الثلثة والهيئة الاجتماعية وقد عرفت ان العلم
المتعلق بهذا النحو من الكثرة يكون واحدا عند الحصول لاعتبار الوحدة في معلومه وان كان ذا اجزاء في الواقع اي لا يكون علوما متعددة
عند الحصول فتعتبر بعد ذلك الوحدة وهذا معنى قول السيد المحقق واحد غير مركب فلا يكون تصديقا عند الامام فظهر ان ضمير قوله والعلم بها
لا يمكن ان يرجع الى الامر العقلي المركب المعتبر فيه الهيئة دخولا او عروضا فلا بد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها
تصديقا عند الامام فيلزم ارجاع الضمير الى ما لم يذكر بعد هذا التقرير كلام السيد المحقق لبيان الاختلال في كلام السيد السند **قوله** ضرورة
ان القضية حقيقة محصلة اورد عليه بعض الناظرين بان هذا الكلام عجيب اذ لا ريب في ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء او اربعة
اجزاء على اختلاف المذهبين وظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى بعضها حتى تكون القضية مركبة تركيبا خارجيا حقيقيا
ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من مقولات متباينة ومن المستحيل اتحادها فلا تكون القضية مركبا تركيبا ذهنيا فاذن هي
حقيقة اعتبارية انتهى **اقول** الحقيقة المحصلة قد تطلق على الحقيقة الواقعية الموجودة من غير اعتبار المعتبر كحقيقة الانسان وغيره من الحقائق
الواقعية ويقابلها الاعتبارية وهي ما يكون وجودها باعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع وقد تطلق على الاعم من ذلك وتفسر بما يعرض له هيئة
وحدانية واقعية كانت او اعتبارية ويقابلها الكثرة المحضة بدون الهيئة الاجتماعية ومراد الفاضل المحشي ههنا هو المعنى الثاني
فان القضية لا شك في انها ليست كثرة محضة بل لها حقيقة محصلة واحدة وان كانت وحدتها اعتبارية وهذا القدر يكفي في هذا
المقام **قوله** كالاعداد فانها عبارة عن الوحدات او الآحاد على اختلاف المذهبين مع الهيئة الوحدانية عروضا او دخولا وليست
عبارة عن الوحدات او الآحاد المحضة كما زعمه المحقق الدواني[1] في شرح العقائد العضدية فيكون لها ايضا حقيقة محصلة وقال بعض الناظرين

متعلق بالمنفي ١٢ منه مدظله

١٤٠

ضرورة ان القضية حقيقة محصلة ... ای مولانا جلال الدين الدوانی ١٢ منه مدظله

قياس القضية على العدد فاسد اذ الاعداد ليست مركبة من المقولات المتباينة بخلاف القضية فانها مركبة من المقولات المتباينة فلا يمكن
ان تكون لها حقيقة محصلة اصلا انتهى اقول قد عرفت ما هو المراد من الحقيقة المحصلة وهي بذلك المعنى متحققة في الاعداد والقضية
كليهما فافهم قوله والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية اي حيثية كونها امرا واحدا عقليا معتبرة فيه الوحدة عروضا او دخولا قوله
اي ليس علوما متعددة فيه اشارة الى انه ليس مراد السيد المحقق نفي التركيب مطلقا حتى يرد انه لا يصح على تقدير حصول الاشياء
بانفسها بل مراده نفي نحو من نحوي التركيب وهو ان تحصل الامور المتعددة اولا كل واحد واحد على حدة ثم يعتبر فيها الهيئة
الاجتماعية فهذا النحو من التركيب ليس بموجود ههنا على تقدير كون القضية امرا عقليا مركبا اذ العلم على حسب المعلوم فالمعلوم
لما كان واحدا وان كان ذا اجزاء في نفسه كان علمه ايضا كذلك قوله انما هو الشيء الواحد من حيث هو واحد الخ استبعد
بعض الناظرين بانه لابد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل في الذهن
مركبا من العلوم فلابد من تعدد الحاصل فلا يمكن ان يكون الحاصل في علم القضية امرا واحدا انتهى اقول هذا استبعاد مبني على
الغفلة عن كلمات القوم فانهم صرحوا ان في القضية ثلث مراتب الاولى الاجمال قبل التفصيل والثانية التفصيل والثالثة الاجمال
بعد التفصيل ويتوضح ذلك بما اذا وقع بصرك دفعة على الجدار الابيض فانه ينتقش في قلبك الصورة الواحدة لو انحلت لانحلت
الى الصور المتعددة فهذا هو الاجمال قبل التفصيل ثم تفصله الى صورة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وتتصور كل واحد على حدة
وتصدقه فهذا هو مرتبة التفصيل ثم تلاحظ هذه الامور بلحاظ وحداني كما تقول هذه القضية كذا وكذا فهذا هو الاجمال بعد التفصيل
والعلم المتعلق بالنحو الاول والثالث واحد اجمالي كمعلومه وان كان ذا اجزاء في نفسه والمتعلق بالثاني يكون متعددا كمعلومه
فههنا القضية لما كانت عبارة عن الامر العقلي المركب المعتبرة فيه الهيئة لابد ان يكون علمه ايضا كذلك وان كان في نفسه
ذا اجزاء ثلثة او اربعة فاستبعاد هذا النحو من علم القضية مما لا ينبغي ان يصغى اليه لانه وقع بسبب اشتباه المرتبة الثانية بالثالثة
وخلط حكم احدهما بحكم الآخر بالآخر ومن ههنا تظهر سخافة قول ذلك القائل قبيل هذا المقام تحت قول المحشي من حيث انها امر عقلي
بقوله ان اراد به الامر العقلي المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ وحداني فلا تخفى سخافته لان الموضوع ملحوظ بلحاظ والمحمول
بلحاظ آخر والنسبة بينهما ملحوظة بالتبع فليس ههنا لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء القضية والا يلزم كون القضية امرا واحدا مستقلا صالحا لان يحكم
عليه وبه وان كان المراد به الامور المتعددة الملحوظة بلحاظات فيرد عليه ان هذا لا يوجب كون العلم المتعلق بها امرا واحدا غير مركب انتهى
وذلك لانا نختار الشق الاول وكون كل واحد من الامور الثلثة ملحوظة بلحاظات متعددة لا ينافي تعلق اللحاظ الواحد الاجمالي
فان اراد من قوله فليس ههنا لحاظ واحد انه ليس هناك لحاظ واحد في صورة تعلق لحاظ لحاظ على حدة فمسلم لكنه لا يجدي
نفعا اذ لم يقل به احد وان اراد به انه لا يمكن تعلق اللحاظ الاجمالي بالامور الثلثة فممنوع ومخالف للفطرة السليمة وما الزمه من لزوم
استقلال القضية ملتزم الم يدر ان الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ كما صرح به جمع من المحققين ومنهم السيد المحقق صرح به في حواشي
شرح المواقف وغيره فاي عائبة في لزوم استقلال القضية حين لحاظها بلحاظ واحد اجمالي وقد اقر هذا القائل ايضا في مواضع بتبعية
الاستقلال وعدمه للحاظ فما اغفله عنه ههنا قوله وتعدد العلم آه الاولى ان يقول اذ تعدد العلم بايراد اذ التعليلية مقام الواو العاطفة
قوله فلا يكون تصديقا عند الامام قال بعض الناظرين بل يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان تكون القضية ملحوظة بلحاظ

واحد انتهى اقول بل لا يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت ان القضية امر عقلي مركب ملحوظ بلحاظ وحداني فعلمه لا بد ان يكون
امرا واحدا عقليا فلا يكون تصديقا عنده لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة او معتبر فيه الوحدة ودعوى عدم امكان
تعلق اللحاظ الواحد بالقضية كما صدر عن هذا القائل غير بينة ولا مبرهنة قوله كما هو التحقيق عند المحشي متعلق بالثاني وحاصله
ان التصديق عند الامام عبارة اما عن علوم متعددة كما وقع في بعض عبارات القوم او معتبر فيه الوحدة كما هو التحقيق عند المحققين
ومنهم المحشي وهو المفهوم من قول الامام في الملخص اذ الحكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا قوله كما سياتي حيث قال في
بحث تفاسير التصديق اعترض على الامام بان تلك الادراكات علوم متعددة فلا يندرج تحت العلم الواحد الذي جعل مقسما
اقول قد سمعت عن ائمة الحكمة ان الوحدة والوجود معنيان متساويان وما من موجود الا وله وحدة فالتصديق وان كان عنده
علوما متعددة لكن لما كان له نحو من الوجود لانه من الكيفيات النفسانية يجب ان يكون له نحو من الوحدة على انهم قد صرحوا ان التصديق
عنده مركب وهو ايضا قد صرح بذلك في الملخص والتركيب بدون اعتبار الوحدة ممتنع انتهى كلامه وقال ههنا ايضا في حاشية الحاشية
ثبوت الوحدة للتصديق بان تعتبر الهيئة الصورية عارضة له لا بان تعتبر داخلة فيه والا لكان مركبا من العلم والمعلوم لان تلك
الهيئة من المعلومات دون العلم لا يقال التصديق على تقدير تركيبه يكون من المركبات الحقيقية التي وحدتها حقيقية دون
الاعتبارية كما يحكم به الضرورة وقد حقق في موضعه ان الهيئة الصورية داخلة في المركبات الحقيقية لانا نقول ما يحكم به الضرورة
هو ان التصديق ليس من الاعتبارات الاختراعية واما كونه من الاعتبارات النفس الامرية فالضرورة لا تابى عنه انتهى قوله فالمراد
اي لما ظهر انه لا يمكن ان يرجع ضمير قوله والعلم بها الى القضية فلا بد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير التصديق
المتعلق به متعددا ويكون كلام السيد منطبقا على مذهب الامام بلا كلفة مع انه لا ذكر قبل الضمير للمفهومات المتعددة وما قال
بعض الناظرين انت قد عرفت انه لو كان المراد المفهومات المتعددة المعروضة للهيئة الوحدانية يصير العلم المتعلق بها عند الامام
تصديقا ايضا انتهى قد عرفت سخافته فلا نعيده قوله ومن ههنا اي مما علم من ان القضية عبارة عن امر عقلي مركب معتبرة فيه
الوحدة ملحوظ بلحاظ وحداني وعلمها ايضا كذلك والتصديق عند الامام عبارة عن العلوم المتعددة قوله ليس بالعلم والمعلوم وذلك
لان العلم عند الامام متعدد صرف او مع الهيئة وليس معلومه القضية اي الامر العقلي المركب الواحد بل معلومه امور متعددة وعلم القضية
علم واحد مركب وهو ليس تصديقا عنده وقال بعض الناظرين انت تعلم انه ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلثة او الاربعة
التي زعم الامام كون مجموعها تصديقا الى القضية ليس نسبة العلم والمعلوم بناء على ان القضية عبارة عن المفهومات الثلثة او الاربعة
المعتبرة فيها الوحدة والتصديق هو علم المفهومات المتعددة كما هو الظاهر فلا يخفى سخافته مما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان
الامام ليس بقائل بهذا النحو من الفرق بين التصديق والقضية بناء على ان الحكم الذي هو احد اجزاء التصديق فعل من افعال النفس
عنده فالتصديق عنده عبارة عن مجموع الادراكات والحكم فلا يكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم فلا يجديه نفعا ادعى
السيد الشريف ان نسبة التصديق على مذهب الامام اعني مجموع الادراكات الثلثة او الاربعة الى القضية كنسبة العلم الى المعلوم سواء قال به او لم يقل انتهى
اقول ذكر الاحتمال الثاني ههنا بعيد عن شان المحصلين اذ غرض الفاضل المحشي ليس الا الاول وما ادعى سخافته واحاله الى السابق فقد عرفت سخافته سابقا
فلا نفصل قوله والكلام السابق اه اي دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان انكار الفرق بين التصديق والقضية على راي الامام بالعلم والمعلوم ينافيه قول السيد المحقق سابقا

كما هو التحقيق عند المحشي كما سياتي فالمراد بالمفهومات في قوله والعلم بها اي بهذه المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن ههنا ظهر ان الفرق بين ... التصديق والقضية ... ليس بالعلم والمعلوم ... والكلام السابق ...

وبهذا حصل الفرق بين التصديق والقضية عند الامام فانه صرح فى ان المفهومات الثلثة من حيث هى هى قضية ومن حيث الاكتناف علم وتصديق
وهذا هو الفرق بالعلم والمعلوم وتقرير الدفع ان التحقيق هو ما ذكر ههنا واما الكلام السابق الدال على الفرق بينهما بالعلم والمعلوم فما ول
بان المراد بالقضية هناك المفهومات المتعددة مسامحة فالغرض هناك بيان الفرق بين التصديق وبين المفهومات المتعددة بالعلم
والمعلوم عند الامام لا بين العلم والقضية هذا ويمكن ان يقال ان الكلام السابق مبنى على المشهور وهذا الكلام مبنى على التحقيق وهذا التوجيه
اولى عندى من الاول اذ ارادة المفهومات المتعددة الصرفة من القضية تكلف صرف وههنا توجيه آخر ظهر لى وهو ان يقال معنى
القول السابق اى وبهذا حصل الفرق الخ هو ان بما ذكرنا سابقا حصل الفرق بين القضية اى الامر العقلى المركب الملحوظ باللحاظ الوحدانى
وبين التصديق عند من يرى انه علم واحد مركب بان يحصل المجموع اولا سالكا مسلك الامام من القول بالتركيب وان كان قول الامام
مخالفا لقوله فان التصديق عند الامام علوم متعددة وعند هذا السالك علم واحد مركب فان قلت هذا التوجيه يا باه لفظ عند الامام
الدال على ان الفرق بين التصديق والقضية بالنحو المذكور محقق لديه قلت لفظ عند مصروف عن ظاهره على كل حال فانه لو اريد
من التصديق ما هو مذهبه ومن القضية المفهومات المتعددة لم يستقم الفرق بينهما بالعلم والمعلوم لا يستقيم عنده ايضا لان بناء
الفرق المذكور على اتحاد العلم والمعلوم بالذات كما ظهر لك مما سبق والامام لا يقول به فانه من منكرى كون العلم عبارة عن الصورة
المتحدة فيكون معنى كلام السيد المحقق وبهذا حصل الفرق بين التصديق على مذهب الامام وبين القضية عند من يرى الاتحاد بين العلم
والمعلوم وان لم يكن الامام قائلا بهذا النحو من الفرق ولعلك عرفت ان كلام السيد المحقق فى هذا المقام لا يخلو عن تمحل فتفكر قوله وهو صريح
ايضا اى يؤيد ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم قوله ما سيأتى من المحشى آه قال فى ما سيأتى عند
قول المصنف فى تفاسير التصديق وثانيها بانه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به والحكم وهو مذهب الامام الخ
التصديق على هذا التفسير مجموع تصورات اجزاء القضية فعلى تقدير تثليثها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والحكم وعلى تقدير تربيعها
مجموع تصور المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم وعبارة الكتاب كما تراها ناظرة الى الاول انتهى قوله حيث لم يقل آه الحيثية
تعليلية للتاييد وحاصله ان السيد المحقق لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية مع كونه اخصر بل قال مجموع تصورات
اجزاء القضية فعلم ان القضية ليست معلوما للتصديق على مذهبه والا لما كان للعدول فائدة معتدة بها وقال بعض الناظرين
يمكن ان يقال انما لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية لانه يوهم كون التصديق امر البسيط مع ان الامام قائل بكونه مركبا انتهى اقول
ايهام ادراك القضية لكون التصديق امرا بسيطا ممنوع كما لا يخفى قوله فاضل الطالبان المولوى محمد عظيم الكوفاموى وحاصل مقالته ان مقصود السيد المحقق من افحام
قوله فى المنهية ثم كل الكلام شئ آخر آه هو الاعتراض على السيد الشريف بانه يلزم على تحرير السيد عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم بناء على
ان القضية هو الامر العقلى المركب كما صرح به السيد الشريف فى قوله والعلم بها راجع الى المفهومات المتعددة مع ان المقرر عند الامام خلافه قوله
من افحام هذا الكلام هو الكلام على السيد فيه جناس تام كما فى قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة وليس فى القرآن
الكريم من هذا الباب غير هذه الآية صرح به العلامة ابن الاثير الجزرى فى كتابه المثل السائر فى ادب الكاتب والشاعر فاحفظه
قوله والمقرر عند الامام خلافه فانه قائل بالفرق بين القضية والتصديق مثل الفرق بالعلم والمعلوم قوله عجيب كل العجب قد يقال
قد تقرر فى مقره ان الكل اذا اضيف الى النكرة يراد به كل فرد فرد واذا اضيف الى المعرفة يراد به جميع اجزاء المدخول عليه فيتفرع

ولهذا [illegible] يسبا لى ان المنفى عن التصديق بعض الامام غير مجموع تصورات اجزاء القضية حيث لم يقل ادراك القضية ما يحتمل ان [illegible] منصوص [illegible] ١٢٣٣ من افحام هذا الكلام هو الكلام على السيد بانه يلزم عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم والمقرر عند الامام خلافه عجيب كل العجب غلام يحيى رح

ك مقولة للقول ١٢ منه بطله

صدق كل رمان مأكول وكذب كل الرمان مأكول وههنا كل قد دخل على العجب المعرف فيفيد ان لا عجب فوق هذا العجب وهذا عجيب
فان مراتب التعجب متفاوتة فلا يكاد تصح هذه الدعوى اقول في جوابه ظاهر العبارة وان كان يفيد ما ذكر الا انهم يذكرون مثل
هذه العبارة ولا يريدون به الا القوة فالمراد عجيب غاية العجب ونظيره ما حكي ان الصاحب ابا القاسم اسمعيل بن عباد انشد يوما بحضرة
الاستاذ بن العميد قصيدة ابي تمام فيها هذا البيت شعر كريم متى امدحه امدحه والورى معي واذا ما لمته لمته وحدي فلما بلغ الى
هذا البيت قال له الاستاذ هل تعرف فيه شيئا قال نعم مقابلة المدح باللوم وانما يقابل بالذم او الهجاء فقال الاستاذ غير هذا
اريد فقال الصاحب لا ادري غير ذلك فقال الاستاذ هذا التكرير في امدحه مع الجمع بين الحاء والهاء وهما من حروف الحلق خارج عن حد الاعتدال
نافر كل التنافر فاثنى عليه الصاحب فقول الاستاذ نافر كل التنافر ليس المراد منه انه لا تنافر اقوى منه كما يفيده ظاهره ليلزم كذبه بل المراد ان فيه تنافرا قويا
كما لا يخفى ان مثل هذه العبارة مستعملة في كلامهم للقوة فكذا قول المحشي ههنا عجيب كل العجب سلمنا انه ليس المراد به القوة بل ما يستفاد
منه بحسب الظاهر لكنا نقول هذا الحكم ادعائي لا حقيقي حتى يلزم عليه كونه خلاف الواقع ولا مناقشة في الادعاء سلمنا ان هذا
الحكم حقيقي لا ادعائي فنقول غرض المحشي ان قول هذا الفطان عجيب كل العجب في هذا المقام بالنسبة الى اقوال الآخرين وهذا صحيح
بلا ريب فافهم وكن من الشاكرين قوله والمقصود آه حاصله انه ليس مقصود السيد المحقق ما ظنه هذا الفطان كيف وقد صرح
في المنهية بان معلوم التصديق عند الامام المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة والقضية عبارة عن المفهومات من حيث
كونها امرا عقليا مركبا فليست القضية معلوما للتصديق في زعم السيد المحقق ايضا ويؤيده ما ذكره بعد من ان التصديق
هو مجموع تصورات اجزاء القضية عند الامام حيث لم يقل ادراك القضية فهو ينادي باعلى نداء على ان الفرق بين القضية
والتصديق ليس بالعلم والمعلوم في زعم المحشي فما نسب اليه هذا الفطان افتراء صريح عليه بل مقصوده من قوله ثم يبقى في كلامه
شيء آخر آه انما هو نفس بيان الاختلال في كلام السيد الشريف بان الظاهر ارجاع ضمير والعلم بها الى الامر العقلي المركب ويلزم
ح عدم المطابقة على مذهب الامام وانما ينطبق لو ارجع الى المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وهي بهذه الحيثية
غير مذكورة في ما قبل وقال بعض الناظرين قد عرفت انه لا اختلال في عبارة السيد انما الاختلال في زعم الشارح والمحشي انتهى
اقول قد عرفت عرفانا تاما وجود الاختلال التام في عبارة السيد لو لم يرتكب صنع الاستخدام وعدم الاختلال ليس الا في زعم هذا
القائل وما سبب ذلك الا الاختلال فتذكر واخرج من ربقة الجهل المركب ومنه ظهرت سخافة قول هذا القائل ايضا لا حاجة لاصلاح
كلام السيد الى ارتكاب صنعة الاستخدام انتهى قوله والقول بانه القائل المولوي محمد اعلم وحاصله ان السيد اراد بالمظهر وهو قوله فهذه
المفهومات المفهومات من حيث المجموع لكونها امرا عقليا واحدا وبالضمير في قوله والعلم بها المفهومات من حيث التعدد فلا اختلال
في كلامه اصلا قوله من قبيل صنعة الاستخدام هو في اصطلاح علماء البديع عبارة عن ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره العائد اليه معناه
الآخر او يراد باحد ضميريه احدهما ثم يراد بالضمير الآخر معناه الآخر وفي كليهما يجوز ان يكون المعنيان حقيقيين او مجازيين او ان يكونا مختلفين قوله
وهي من المحسنات المعنوية تحسين الكلام بعد رعاية بلاغته ضربان معنوي اي راجع الى تحسين المعنى اولا وبالذات وان كان بعضها قد يفيد
تحسين اللفظ ايضا كالاستخدام والمطابقة والمشاكلة ولفظي اي راجع الى تحسين اللفظ وهو المقصود بالذات منه كالتجنيس وغيره وارباب
علم البديع انما يبحثون عن هذين النحوين من التحسين وتحقيقه في موضعه قوله ليس بجيد حاصله ان حسن صنعة الاستخدام ليس على الاطلاق بل اذا قامت القرينة

على فهم المراد وبدون قيام القرينة لا يحصل بها حسن بل تكون مخلة بالفهم وفي عبارة السيد السند لا قرينة تدل على ذلك
وفيه ما اورده الفاضل اللبكني[1] بان ارتكاب صنعة الاستخدام ههنا اعتمادا على شهرة ان القضية واحد اعتباري مركب
من تلك المعلومات الثلثة ولابد لتعلق الادراكات المتعددة من كون المتعلق امرا متعددا ولعله الى هذا اشار الفاضل
المحشي بقوله ليس بجيد **قوله** ولهذا اى لعدم قرينة في كلام السيد تدل على ذلك **قوله** الى امر خارج وهو ما قال في حاشية
الحاشية لان المراد بالمفهومات الخ **قال** فان قلت الخ الغرض منه منع قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون
بحصول صورة بان المراد بحصول الصورة في تفسيرهم العلم بحصول صورة الشئ في العقل الصورة الحاصلة تسامحا
وهي اى الصورة الحاصلة اعم من ان تكون غير المعلوم ولو غيرية بالاعتبار كما في العلم الحصولي او عينه كما في العلم
الحضوري فعلم ان العلم الحضوري ايضا قسم من الصورة الحاصلة فبطل قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول
صورة **قال** تسامح ذكر المحقق الدواني[2] في حواشي التهذيب ثلثة وجوه للتسامح في هذا التعريف الاول ان العلم هو نفس الصورة
الحاصلة لانه من مقولة الكيف على الاصح لا حصولها الذي هو نسبة بين الصورة والعقل فتعريف العلم به تسامح واضح
ولا يخفى عليك ما فيه فان العلم وان صرح جماعة من المحققين انه من مقولة الكيف لكنه ليس كذلك كما اوضحنا لك سابقا من ان كونه
كيفا حقيقة انما يصح على القول بحصول الاشياء باشباحها واما على القول بحصولها بانفسها كما هو المختار عندهم فكلا بل العلم ح
متحد مع معلومه فان جوهرا فجوهر وان كيفا فكيف وان اضافة فاضافة وقد مر ما له وما عليه فتذكره على ان هذا المحقق بنفسه
صرح في حواشي شرح التجريد ان العلم ليس كيفا حقيقة وعدهم العلم منه تسامح تشبيها للامور الذهنية بالامور العينية فكيف يقول
ههنا انه كيف على الاصح اللهم الا ان يكون ذلك القول مبنيا على التحقيق وهذا الكلام تقليد للمشهور فالاوجه ان يطرح حديث كون
العلم من مقولة الكيف من البين ويقال في بيان التسامح ان العلم عند المحققين عبارة عن الصورة الحاصلة لا عن حصولها
فتفسيره بحصولها لا يخلو عن تسامح الوجه الثاني ان المتبادر من اضافة الصورة الى الشئ كما في هذا التعريف الصورة المطابقة
فلا يشتمل هذا التعريف للجهل المركب بخلاف ما اذا قيل الصورة الحاصلة من الشئ فان الصورة الناشية من الشئ قد لا تطابقه
ولا يخفى على الفطن ما في هذا الوجه ايضا فان المتبادر من صورة الشئ مطابقتها لما هي صورة له وهذه المطابقة شاملة
للتصورات والتصديقات باسرها والمطابقة التي لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا تتبادر
من لفظ صورة الشئ فالاولى ان يبدل التبادر بالايهام ويقال صورة الشئ يوهم ان الصورة لا بد ان تكون مطابقة له
ولا كذلك الصورة الحاصلة من الشئ فكان اولى منه الوجه الثالث انه يخرج منه العلم بالجزئيات المادية فانه لا تحصل
صورها في العقل اى النفس المدركة على الاصح بل انما تحصل في الحواس الباطنة بخلاف ما اذا قيل عند العقل فان عند
يستعمل في القرب بين الشيئين سواء كان بالحضور او بحصوله فيه لا يقال المراد بالعقل في التعريف الذهن وهو يسم لمجموع
الحواس والنفس فانه ربما يطلق العقل على الذهن مقابل الخارج ايضا وح يصدق التعريف على علم الجزئيات المادية ايضا
لحصول صورها في الذهن لانا نقول هذا التقرير لا يرفع التسامح وان افاد صحته بالتاويل والمطلوب هذا اذ ذاك وبعد اللتيا
والتي اقول غرض السيد المحقق ههنا يتم بارادة الصورة الحاصلة من حصول الصورة فحسب فلا حاجة الى ذكر التسامحين

[1] اى المولوى عماد الدين اللبكنى رح ١٢ منه مد ظله

[2] اى مولانا جلال الدين الدوانى رح ١٢ منه مد ظله

الا آخرين بل او قال قد وقع في كلام كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول الصورة تسامحا والمراد الصورة الحاصلة الخ لكان احصر
واظهر هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بانه لا حاجة الى ذكر هذا التسامح ايضا ولا دخل لنفي الاعتراض فان الاعتراض يرد
على كل تقدير سواء كان التصور بمعنى الصورة الحاصلة او حصول الصورة فان الصورة الحاصلة لما صارت اعم من الحصولي والحضوري
كما يفهم من تقرير المعترض كان حصول الصورة ايضا اعم فيتم التقرير بلا ضرورة ان يراد من الحصول الحاصل ويمكن الجواب عن الاول
بان ذكر التسامحين الآخرين وان لم يحتج اليهما لكن ذكرهما استطرادا وتبعا للاول واما الجواب عن الثاني فصعب بحسب الظاهر والذي
يقتضيه النظر الادق هو ان ذكر هذا التسامح اشارة الى دفع توهم عسى ان يتوهم من قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة
من ان العلم الحصولي عبارة عن حصول الصورة وهو مخالف للجمهور ومخالف لتصريحات المص ايضا في تصانيفه وحاصل الدفع انهم
يعرفون العلم بحصول الصورة ويريدون به الصورة الحاصلة تسامحا فمعنى قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة
ان العلم الحضوري لا يكون بالصورة الحاصلة فافهم فانه بالتامل حقيق **قوله** الظاهر انه ليس داخلا الخ اعلم ان بعض المحشين قد اورد
على جواب السيد المحقق المصدر بقوله قلت بان هذا الجواب ليس على داب المناظرة لان السائل ناقل كما يشهد به قوله في مفتتح السؤال
قد وقع من كثير من المحققين آه والناقل من حيث هو ناقل لا يتوجه عليه الاسولة الثلثة المنع والنقض والمعارضة وظاهر ان قول
المجيب قلت منع لقول المعترض الناقل وهي اعم فيا زعم ايراد المنع على الناقل ولما كان مبنى هذا الايراد زعم ان قول السيد المحقق وهي
اعم داخل تحت النقل وليس كذلك اراد الفاضل المحشي دفع هذا التوهم بدفع مبناه وحقق ان قوله وهي اعم ليس داخلا تحت النقل
فلا يكون منعه مخالفا لداب المناظرة وحاصله ان الذي يستفاد من كلامهم هو ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة تسامحا
لئلا يلزم اندراج مقولة تحت مقولة اخرى فان العلم من مقولة الكيف على الاصح فلو فسر بحصول الصورة وهو من مقولة الاضافة لكونه
نسبة بين الحاصل وبين ما يحصل فيه لزم اندراج الكيف تحت الاضافة فلهذا حكموا بالتسامح وقالوا المراد بحصول الصورة الصورة
الحاصلة بان يراد من المصدر معنى اسم الفاعل ويكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ولم يظهر من كلماتهم انهم عمموا
الصورة الحاصلة وادخلوا فيها العلم الحضوري ايضا فظهر ان قول المعترض وهي اعم آه ليس داخلا تحت النقل بل هو مقدمة علاوة
اوردها المعترض من عند نفسه لتتميم ايراده فيصح جوابه بمنعها بلا ريب **قوله** لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف قد عرفت ما فيه
والمصنف **قوله** مع كونه من مقولة الاضافة هذا وان اشتهر بين الجمهور ومن ثم تراهم يقولون في العلم ثلثة مذاهب
الاول ان يكون من مقولة الكيف والثاني ان يكون من مقولة الانفعال والثالث ان يكون من مقولة الاضافة لكن النظر
الدقيق يقتضي بطلانه فان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني كما صرح به السيد المحقق في ما سبق والوجود وغيره من الامور العامة
ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات عندهم فلا يكون العلم على تقدير كونه عبارة عن حصول الصورة من مقولة الاضافة لا يقال
عدم دخول الامور العامة في مقولة من المقولات يستلزم عدم انحصار الاشياء في المقولات العشر المصرح في كلامهم لانا نقول حصر
الاشياء في المقولات العشر انما هي بالنظر الى الحقائق المتاصلة اي ما لا يكون اعتباريا محضا ولا بسائط ذهنية بل يكون لها
جنس وفصل في الذهن وان كان امرا انتزاعيا كالاضافيات واما ما يكون بسائط ذهنية كالفصول والامور العامة ومنها الوجود
وما يكون اعتباريا محضا كالمجموع من الجواهر والاعراض فليست داخلة تحتها ولا ينتقض الحصر بها وبالجملة حصول الصورة

قوله
الظاهر انه
ليس داخلا
تحت النقل

ليس من مقولة الاضافة فلا يكون وجها للحكم بالتسامح ولو قال لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف وفسر بحصول الصورة مع عدم دخوله
في مقولة من المقولات حكموا بالتسامح لكان اولى قوله كما في شرح المواقف اقول لما تفطن المحشي بما يرد على التقرير المذكور للحكم
التسامح على ما نبهناك عليه ختمه بختم النقل لئلا يتوجه عليه شيء فان الناقل لا يتوجه عليه شيء من الاسولة قوله ولم يظهر انهم عمموا
ايضا قال بعض الناظرين فيه ان المحقق الدواني واتباعه قد عمموا الصورة الحاصلة بحيث يشمل الحضوري ايضا انتهى اقول
لابد من تصحيح النقل ولعله لم تحصل له المراجعة الى اسفارهم فان الذي يظهر من المراجعة اليها هو انهم لم يعمموا الصورة الحاصلة اصلا
بل ارادوا اولا الصورة الحاضرة من الصورة الحاصلة ثم عمموها بالنظر الى صنيع المحقق الدواني في حواشي التهذيب حيث عرف اولا
العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ثم قال والمراد به مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك ثم عممه بقوله سواء كانت تلك
الصورة غير الصورة الخارجية وهو في العلم الحصولي او عينها وهو في العلم الحضوري وبالجملة لم يعمم احد منهم الصورة الحاصلة بل الصورة
الحاضرة والسر فيه ان الحصول قد يطلق مرادفا للحضور والوجود الاعم الشامل للحضور بنفسه وبصورته وقد يطلق على ما يختص بالحصولي
فحيث عرفوا العلم بحصول الصورة ارادوا به المعنى الثاني وهو المراد في قول المصنف ههنا والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة
وحيث عمموا التعريف المذكور ارادوا به المعنى الاول الشامل للحصولي والحضوري قوله كيف اي كيف يمكنهم تعميم الصورة الحاصلة بادخال
العلم الحضوري فيها قوله وانما الداعي آه الاظهر ان يقول انما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت
ما ليس من مقولة من المقولات قوله ولو عمموا آه حاصله انهم انما حكموا بالتسامح في تعريف العلم بحصول الصورة لئلا يلزم اندراج ما هو
من مقولة الكيف اي العلم تحت مقولة الاضافة بحسب هذا التفسير فلو عمموا الصورة الحاصلة للحضوري ايضا لزم الفرار على ما منه
الفرار قوله عاد المحذور المذكور اقول لا يخفى ما فيه فان اللازم في ما سبق لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة
اخرى واللازم ههنا اندراج ما ليس من جنس مقولة من المقولات تحت ما هو من مقولة الكيف فلا يلزم عود المحذور المذكور بل يلزم
المحذور الآخر ابتداء اللهم الا ان يقال ليس المراد بالمذكور شخص المذكور بل جنسه وهو لزوم اندراج امر تحت مباينه وهذا القدر من المحذور
مشترك في الموضعين قوله بل حاله كحال المعلوم آه محصله ان العلم الحضوري ليس داخلا تحت مقولة معينة كيف وهو متحد مع المعلوم
ذاتا واعتبارا كما مر تحقيقه فيكون حاله كحال المعلوم فان كان المعلوم جوهرا كالنفس الناطقة كان علمه ايضا وهو عينه جوهرا
وان كان عرضا كان علمه ايضا وهو عينه عرضا ولا كذلك العلم الحصولي فانه مندرج تحت مقولة معينة وهي الكيف على الاصح
قال في المنهية قيل ان الصورة ايضا كذلك لانها تابعة لذي الصورة فان كان جوهرا فالصورة ايضا جوهر وان كان غيره
فالصورة ايضا غيره فالصورة ليست مطلقا كيفية بل هي تابعة لذي الصورة انتهت وقد مر منا ما يتعلق بهذا المقام فتذكر
قوله بل هو اي قوله وهي اعم قوله واذا دعيت هذا اي حفظت وفهمت ان قوله وهي اعم ليس بداخل تحت النقل قوله
ان حاصل الجواب آه هذا حاصل للجواب على تقدير عدم دخول الجملة المذكورة تحت النقل بالمنع عليها واما ما قال بعض الناظرين
هذا حاصل للجواب على تقدير ان يكون قوله وهي اعم غير داخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون داخلا تحته انتهى فزلة من القلم فانه
مع عدم صحته في نفسه ينافيه الفاء الداخلة على اعلم وكذا اقول ذلك البعض الحاصل ان القول بتعميم الصورة الحاصلة
من الحصولي والحضوري وان صدر عن بعض المحققين لكن لا يجب اتباعه لكونه باطلا انتهى قوله لان المفهوم منها آه منشأ الفهم

اي مولانا جلال الدين الدواني

لفظة من وجه يحصل وجه آخر لكون تعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشئ اولى من تعريفه بحصول صورة الشئ بلا لفظة من

**قوله** بالذات كما فى التصديقات **قوله** او بالاعتبار كما فى التصورات **قوله** فكيف تعم الحضوري فان فى الحكاية لابد من المغايرة بين الحكاية

وما هي حكاية عنه ولو اعتبارا وفى الحضورى التغاير مفقود مطلقا **قوله** لانه وان اتحد آه دفع توهم عسى ان يتوهم ان التغاير الاعتبارى

موجود فى الحضورى ايضا فان النفس مثلا من حيث ان فيها قوة عاقلة عالم ومن حيث ان فيها قوة معقولة معلوم ومن حيث ان فيه قوة

الكشف علم وهذا كتغاير المعالج والمستعلج فلو عمم الحصولى الحضورى ايضا لم يلزم محذور اصلا وجه الدفع ان هذا التغاير ليس تغايرا حقيقة وبحسب

المصداق انما هو تغاير بحسب العنوان بعد الصدق فلا ينفع اذ لابد فى الحكاية من التغاير حقيقة **قوله** فما وهم المتوهم المولوى محمد عظيم قال فى المنهية

اى اذا كان قوله وهى اعم تتمة او ردها المعترض فما وهم فاسد انتهت **قوله** والناقل لا يتوجه عليه آه الاولى ان يقول والناقل من حيث انه

ناقل آه وتوضيح المرام ان المنع عندهم عبارة عن طلب الدليل على مقدمة معينة من الدليل والنقض عبارة عن ابطال الدليل متمسكا بشاهد

اما التخلف او لزوم المحال والمعارضة عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه المدعى الدليل فلابد لهذه الثلثة من الدعوى والدليل

والناقل اذا نقل شيئا كان يقول قال ابو حنيفة النية ليست بشرط فى الوضوء فلا يخلو اما ان يصير مدعيا بما نقله اولا فان صار مدعيا بالمنقول

فقد صار غاصبا المنصب المدعى لان منصبه لم يكن الا تصحيح النقل فقط فاذا اراد الاستدلال عليه صار غاصبا المنصب المستدل والغاصب

ترد عليه الاسولة الثلثة فيرد على مثل هذا الناقل كل واحد من هذه الثلثة لكن لا من حيث انه ناقل بل من حيث انه مدع وعلى الثانى لا يتوجه

عليه شئ من الاسولة فان تعريفاتها تنبئ عن وجود الدعوى والدليل وهما مفقودان فى النقل من حيث هو نقل وان اردت زيادة توضيح لذلك فاستمع ان فى

النقل يتحقق اربعة امور الناقل والنقل والمنقول والمنقول عنه ولا معنى لتوجه الاسولة على الناقل وهو ظاهر ولا على النقل الذى هو فعل الناقل فانه لو اورد عليه المنع

مثلا فاما ان يكون غرض المانع منه عدم تسليم النقل بان يقول لا نسلم انك تنقل كذا فهذا باطل قطعا واما ان يكون غرضه طلب تصحيح النقل فذلك ليس بمنع حقيقة

وكذا لا معنى لتوجه الاسولة على المنقول عنه وهو ظاهر فان المنقول عنه اما الكتاب او المعتمد ولا معنى لتوجه السوال عليه بقى الشق الثالث وهو ورود

الاسولة على الشئ المنقول وهو وان كان صحيحا بحسب الظاهر لكنه ليس كذلك لان الناقل لم يلتزم صحته حتى يرد عليه الايراد الا ان يكون غرض

السائل طلب تصحيح النقل فهو امر آخر وهذا معنى قول بعض المحققين لا يمنع النقل الا مجازا فالمراد بالنقل المنقول لا معناه المصدرى وقد اوضحت

ذلك كله فى شرح الرسالة العضدية المسمى بالهدية المختارية **قوله** فاسد وذلك لما عرفت ان قول المعترض وهى اعم ليس داخلا تحت النقل

وقال بعض العلماء ينبغى ان يعلم انه يمكن دفع هذا الوهم على تقدير اندراج ذلك القول تحت النقل بان المنع وان لم يكن متوجها على نفس النقل

لكن يتوجه على المنقول عنه اذا كان فيه الفساد فلا يقال هذا النقل من فلان ممنوع ويجوز ان يقال ما نقل عن فلان ممنوع اذا كان ذلك

فاسدا وفى ما نحن فيه المنقول عنه فاسد انتهى وقلده بعض الناظرين وزاد عليه تجويز ورود المنوع الثلثة على المنقول عنه حيث قال

انت تعلم انه على تقدير كونه داخلا تحت النقل هذا التوهم فاسد ايضا اذ المنوع الثلثة وان لم تتوجه على النقل لكن يجوز توجهها على المنقول

عنه كما فى ما نحن فيه انتهى وعلى ما معنى ورود المنع واخويه على المنقول عنه فانها انما ترد على الدليل او الدعوى والمنقول عنه ليس بدليل

ولا دعوى وهذا امر يفهمه البله والصبيان **قال** فى المطارحات هو علم لكتاب صنفه ابو الفتوح شهاب الدين بن يحيى بن حبش الحكيم

السهروردى المقتول فى سنة سبع وثمانين وخمسمائة صاحب حكمة الاشراق والتلويحات وهياكل النور وغيرها ابن اخت العارف

الكامل الشيخ شهاب الدين السهروردى المعروف صاحب السلسلة وتمام عبارته هكذا اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فينا امر

بل بها متغايران
مصداقا بالذات
او بالاعتبار
فلابد ان يكون
تلك الصورة
مغايرة للمعلوم
مصداقا فكيف
تعم الحضوري
لانه وان اتحد
[illegible]
مغايرة فى المرتبة
[illegible]
ای المولوی
تراب علی
منه

او لم يحصل على الثانى فاما ان يزول عنا شئ او لم يزل فان لم يحصل ولم يزل فاستوى حالتا قبل الادراك وبعده وهو محال وان زال
عنا شئ فاما ان يكون ذلك الشئ ادراك امر آخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمى لا يكون
انتفاؤه الا ليس بشئ وعلى الثانى للنفس ادراكات غير متناهية فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس الى
ادراك شئ ثم الادراك للشئ تحصيل لا انتفاء ويجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية وليس وجود الشئ فى الاعيان نفس الادراك به والا
لكان كل موجود مدركا لكل احد وايضا ما كان المعدوم فى الاعيان مدركا وما سبق علم الشئ على وجوده وبالجملة لا بد من حصول اثر فى النفس
فاذا كان للشئ وجود فى الخارج ان لم يطابقه الاثر عندك فليس بادراك له كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من ذلك الوجه وان طابقه
من جميع الوجوه التى هى لها فحصل الادراك به كما هو انتهت ولا بد علينا ان نذكر اولا ما يتضح به كلام المطارحات وثانيا ما يرد عليه من
المناقشات فنقول غرض صاحب المطارحات ههنا اثبات ان علم الاشياء بحصول صورها فينا لا على طريق الازالة عنا وتوضيحه ان النفس
لما كانت مجردة عن المادة ولواحقها فتكون ذاتها وصفاتها الانضمامية حاضرة عندها فتدركها ادراكا حضوريا غير محتاجة الى امر آخر
وقد مر تفصيله واما الاشياء الغائبة عنها اى ما عدا ذاتها وصفاتها فلا سبيل الى علمها الا بواسطة بها ينكشف المعلوم عندها وهى
الصورة العلمية الحاصلة وذلك لانا اذا ادركنا شيئا من الاشياء الغائبة عنا على سبيل الادراك الحصولى بعد ان لم ندركه كزيد مثلا
فلا يخلو اما ان يحصل فينا امر او لم يحصل على الثانى فاما ان يزول عنا شئ او لم يزل فهذه ثلثة احتمالات كلها باطلة الا الاول وهو
المطلوب اما بطلان الاحتمال الثالث وهو ان لا يحصل شئ ولا يزول فبينه بقوله فان لم يحصل ولم يزل وقدمه على الاحتمال الثانى
لقلة الكلام فيه وكثرته فى الثانى وحاصله انه لو لم يحصل فينا امر عند علمنا بزيد ولم يزل عنا امر يلزم استواء حالة الادراك وقبله واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه اذا استوى حالتا العلم وما قبله فلا يكون فى العالم زيادة امر عند
العلم فاى سبب لحصول العلم له فى هذا الوقت دون ما قبله على انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد حال العلم شيئا لم نجده فى حال الجهل واما
الاحتمال الثانى وهو ان يكون العلم بزوال شئ عنا لا بحصوله فبين بطلانه بقوله وان زال عنا شئ آه وتوضيحه انه لو كان علم الاشياء
بالازالة فاذا علمنا زيدا وزال عنا شئ فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشئ الزائل ادراك امر آخر كعمرو مثلا بان يكون قد ادركنا عمرا
قبل علم زيد فاذا ادركنا زيدا زال عنا ذلك الادراك فكان زواله ادراكا له واما ان يكون صفة غير الادراك من صفاتنا النفسانية
كالسرور والحزن وغير ذلك ولا احتمال ثالث سواهما وكل منهما باطل فمذهب الازالة باطل اما بطلان الاول فبينه بقوله وعلى الاول
واما بطلان الثانى فبينه بقوله وعلى الثانى توضيح الاول انه اذا كان ادراك شئ كزيد بزوال ادراك امر آخر كعمرو يلزم كون الادراك
الزائل وجوديا لا عدميا سلبيا اذ لو كان امرا عدميا بان يكون ادراك عمرو بزوال ادراك آخر قبله كبكر لا بحصول شئ وهكذا
يلزم تعلق الانتفاء بالامر العدمى واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان ادراك زيد بزوال ادراك عمرو وقد فرضنا
ايضا زواله لازم تعلق الزوال بالزوال ضرورة وكذا ادراك عمرو ولما كان زوال الادراك بكر وهو ايضا زوال لادراك آخر قبله لزم تعلق
العدم بالعدم وقس عليه واما بطلان اللازم فلان العدم مفهوم يقتضى الاضافة الى الوجود ولا يمكن تعلقه بالعدم واللازم ان يكون
للسلب نقيضان احدهما مسلوبه وثانيهما سلبه وتعدد النقيض لشئ واحد باطل عندهم وستطلع على تحقيق ذلك عن قريب ولما
بطل اللازم بطل الملزوم فلا يكون الادراك الزائل اعنى ادراك عمرو مثلا امرا عدميا بل وجوديا فثبتت وجودية الادراك الزائل فبطل مذهب

الا ان يقال المطلوب ثبوت وجودية جميع الادراكات ولم يثبت لانا نقول قد ثبتت منه وجودية جميع الادراكات باجراء هذا التقرير فانا اذا ادركنا
زيدا وكان علمه بزوال الادراك عمرو لزم وجودية ادراك عمرو وادراك عمرو اذا كان من زوال الادراك بكر لزم وجودية ادراك بكر وهكذا هذا في السلسلة الماضية
واما في المستقبلة فنقول اذا ادركنا بعد ادراك زيد شيئا يلزم منه كون ادراكه وجوديا ثم اذا ادركنا بعده امرا آخر يلزم كون ذلك الادراك وجوديا وهكذا فان قلت
قد تقرر في مقره ان الادراكات الحصولية للنفس لا تحدث الا بعد مرتبة العقل الهيولاني سواء كانت النفس قديمة او حادثة فنقول لا تثبت من هذا
التقرير وجودية اول ادراك حصل له لانه ليس قبله ادراك شيء فلا يكون زوال الشيء فلا تثبت من تعلق الزوال به وجودية قلت فيه تسليم المدعى
فان قلت هذا التقرير لا يتم في آخر ادراك حصل للنفس وذلك في الآن الذي قبل آن الموت فانه ليس بعده ادراك وزوال يتعلق به حتى تثبت منه
وجودية هذا الادراك فيحتمل ان يكون جميع الادراكات وجودية دون الادراك الاخير وهو خلاف المطلوب قلت اولا انه لا قائل
بالفصل فلما ثبتت وجودية جميع الادراكات سوى الاخير ثبتت وجودية ايضا وفيه انه على هذا لا يبطل مذهب الازالة بالكلية
بالتقرير المذكور الا بعد انضمام انعدام القائل بالفصل او تساوي جميع الادراكات في الوجودية والعدمية وهو خلاف ما صرح به السيد
المحقق ههنا فانه ذكر ان تقرير صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي وسيأتي تحقيقه وثانيا ان الذي ثبت بالبرهان القطعي هو ان ادراكات
النفس لا تنقطع بل لها بعد الموت ايضا ترقيات وعلوم فلا يتحقق الادراك الاخير وثالثا انا لو سلمنا تحقق الادراك الاخير لكنا نقول على هذا
التقدير وان لم يتحقق بعده ادراك لكن يمكن ذلك البتة فنقول لو كان هذا الادراك الذي فرضتموه اخيرا زوالا وعدميا يلزم امكان تعلق العدمي
بالعدمي لامكان ان يتعلق به زوال وعلم ان لم يمت الرجل في ذلك الآن وتعلق العدمي بالعدمي محال بنفسه فامكان ذلك ايضا محال
لان امكان المحال محال واذا استحال اللازم استحال الملزوم وهو كون ذلك الادراك الاخير عدميا فثبت المطلوب وهو وجودية جميع الادراكات
بالتقرير المذكور هذا كله ما ظهر لي في هذا الوقت فاحفظه فانه من نوادر الوقت وتوضيح الثاني انه لو كان الزائل عند العلم بزيد مثلا صفة من
الصفات النفسانية غير الادراك يلزم اجتماع صفات غير متناهية في وقت واحد واللازم باطل بالبراهين فالملزوم مثله ووجه الملازمة
ان للنفس في كل وقت قوة لان يدرك الامور الغير المتناهية وادراكات الامور الغير المتناهية على هذا التقدير زوالات كل منها زوال
لصفة موجودة في النفس من قبل فلا بد من ان يكون بازاء العلوم الغير المتناهية صفات معلومة غير متناهية فان العلم يكون بحسب
المعلوم توحدا وتعددا كيف لا ولا يمكن تعلق الزوال الواحد بامور كثيرة فلا بد لكل زوال من امر فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية
في النفس قطعا فثبت من هذا كله ان علم الاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة فينا لا بزوال شيء عنا ثم اورد صاحب المطارحات
دليلا آخر لاثباته بقوله ثم الادراك للشيء تحصيل الخ وحاصله ان الانسان اذا رجع الى وجدانه وتامل في جنانه يجد تحصيل امر عند العلم
بشيء لا زوال امر فبطل مذهب الازالة ثم ايده بقوله وليس وجود الشيء في الاعيان الخ وحاصله ان ادراك الاشياء زائد على ذواتها
ووجوداتها وهو المسمى بالصورة العلمية الموجودة في الذهن وجود الصفة في الموصوف ولا يمكن ان يكون علم كل شيء نفس وجوده في الخارج
والا لزم مفاسد عديدة منها لزوم ان يكون كل موجود مدركا لان ملاك الادراك كان نفس الوجود والاشياء متساوية الاقدام
في الوجود فلا بد ان يكون كل موجود مدركا للنفس ومنها لزوم عدم سبق علم الشيء على وجوده اذ لا يتصور الشيء قبل نفسه ولما كان العلم
عبارة عن نفس وجود الشيء العيني فكيف يتصور سبق العلم على الوجود ومنها لزوم عدم علم المعدومات لفوات مناط العلم
هناك فثبت ان نفس وجود الاشياء ليس كافيا في العلم بل لا بد من حصول صورة وظاهر ان الشيء ما لم يطابق الشيء لم يكن حاكيا

عنه فلا بد من ان یکون فی تلک الاثر الحاصل مطابقا للذی الاثر فان کانت المطابقة تامة یکون العلم ایضا تاما وان کانت ناقصة یکون العلم ایضا ناقصا
ہذا حاصل کلام المطارحات من اوله الی آخره ویرد علیه ایرادات الاول ما اورده المحقق الدوانی رحمه الله فی شواکل الحور شرح ہیاکل النور بانه علی تقدیر ان یکون
کل ادراک نسوالا لادراک امر آخر لم لا یجوز ان یکون زوال الادراک حضوریا یکون مسبوقا بعدم الادراک و لا یلزم من کون کل ادراک حصولی زوالا کون العلم
الحضوری ایضا کذلک و حاصله علی ما قیل ان ہہنا احتمالا ثالثا سوی احتمالی المطارحات وہو ان یکون ذلک الزائل علما حضوریا والتقریر المذکور
وان اثبت کون ذلک الزائل الحضوری وجودیا لا محالة لکنه لا یفید اذ الغرض اثبات وجودیة العلم الحصولی لا العلم الحضوری و لم یثبت
فیحتمل ان یکون جمیع الادراکات الحصولیة ازالة والادراک الحضوری وجودیا ولا یلزم من کون الحصولی زوالا کون الحضوری ایضا
زوالا فما لم یبطل ہذا الاحتمال لم یثبت المدعی و عندی ان ہذا الحاصل لا ینطبق علی عبارة المحقق المذکور و تقریره المنطبق علیه
ما ذکرته فی تعلیق الحمائل علی تعلیق السید الزاہد المتعلق لشرح الہیاکل ان غرض المحقق منع الملازمة التی ذکرہا صاحب المطارحات
بین کون ذلک الشیٔ ادراک امر آخر و بین لزوم وجودیة ذلک الادراک فافہم و اجاب عنه السید المحقق فی حواشی شرح الہیاکل بقوله
الظاہر ان المستدل اراد بالادراک الادراک الحصولی فعلی ہذا زوال الادراک الحضوری یکون انتفاء لصفة اخری غیر الادراک و یکون
داخلا فی الشق الثانی انتہی و حاصله علی ما فصلت فی تعلیقاتی علیہا منع بطلان الحصر بان ہذا الاحتمال الذی ظنه المورد ثالثا داخل
فی الثانی بان یکون المراد من الادراک الواقع فی الشق الاول الادراک الحصولی بقرینة المقام و کذا المراد بالادراک المضاف للغیر ایضا
ہو الادراک الحصولی بناء علی ان المعرفة اذا اعیدت معرفة کانت عین الاولی فیکون المعنی وان زال عنا شیٔ فاما ان یکون ذلک
الشیٔ الزائل ادراک امر آخر علی سبیل الحصول کعلم عمرو مثلا او لا یکون کذلک بل صفة غیر الادراک الحصولی سواء کانت تلک الصفة علما
حضوریا لامر آخر او امرا آخر فیکون الاحتمال المذکور وہو ان یکون الزائل علما حضوریا داخلا فی الشق الثانی ولا تبطل ملازمة صاحب
المطارحات و الایراد الثانی ان الشق الاول لما کان عبارة عن کونه غیر حضوری فیکون حصولیا فیکون وجودیا ایضا لما عرفت
من ان الحصول والوجود والثبوت الفاظ مترادفة تحتہا معنی واحد فلا حاجة الی مؤنة الاستدلال فی جوابه ان تعیین الطریق
لیس من داب المناظرین علی ان الشق الاول عبارة عن کون الزائل غیر حضوری وہو اعم من ان یکون حصولیا فیکون امرا وجودیا
او عدمیا بان یکون زوالا فیکون امرا عدمیا فلا یثبت من مجرد کونه غیر حضوری کونه حصولیا او وجودیا ما لم یقم برہان علیه والایراد
الثالث ما اورده ذلک المحقق فی شرح الہیاکل ایضا من انه علی تقدیر ان یکون زوال الامر آخر غیر الادراک الحصولی لا یلزم ان یکون
للنفس صفات غیر متناہیة وانما یلزم ذلک لو کان فی قوة النفس ادراکات غیر متناہیة و ربما یمنع ذلک و یقال لکل نفس مرتبة ما تحصل لہا
من المعلومات و تلک الامور متناہیة و لا یخفی علیک ما فی ہذا الایراد من الغفلة فان فی ادراک النفس للامور الغیر المتناہیة صورا اربعا الاولی ان تدرک
النفس الامور الغیر المتناہیة بالفعل فی آن واحد والثانیة ان تدرک ادراکا واحدا متعلقا بادراکات غیر متناہیة بالاجمال والثالثة
ان تدرک الامور الغیر المتناہیة علی سبیل التعاقب فی الازمنة الغیر المتناہیة والرابعة ان تدرکہا فی کل آن علی سبیل البدلیة
ولیس المراد ہہنا الصورة الاولی کما زعمه المورد المحقق لاستحالتہا واما الصورة الثانیة والثالثة فلا استحالة
فیہما فلا تکونان مرادتین ہہنا ایضا فبقیت الصورة الرابعة وہی المرادة ہہنا و توضیحه ان للنفس فی کل آن قوة
ادراک الامور الغیر المتناہیة علی سبیل البدلیة بان لہا قوة ان تدرک فی ہذا الآن زیدا او بکرا او خالدا او عمرا و ہکذا

ای مولانا جلال الدین الدوانی ۱۲ منه مدظله

۱۵۱

فـ الایراد الثانی

فـ الثالث

يمكن لها ان تدرك جميع الامور الغير المتناهية في آن واحدا على سبيل الاجتماع بل على سبيل البدلية فلابد ان يكون في النفس قبل هذا الآن زائلات غير متناهية يزول واحد منها عند تعلق العلم به فان قلت اى حاجة الى وجود الامور الغير المتناهية في النفس قبل هذا الآن فانها لا تدرك في هذا الآن الا شيئا واحدا فغاية ما يلزم وجود زائل هذا العلم قبل هذا الآن لا وجود غيره قلت لما كانت النفس قادرة على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية في كل آن يلزم اجتماع الامور الغير المتناهية فيها قبل هذا الآن لتقدر النفس على ازالة اى شيء شاء من الاشياء المجتمعة فيها فانه لو لم توجد فيها في الآن السابق الامور الغير المتناهية بل القدر المتناهي مثلا عشرة امور فلا تقدر النفس على ادراك الامور الغير المتناهية بدلا في الآن اللاحق بل لا تقدر الا على زوال هذا القدر اى عشرة زوالات وقد فرضنا ان للنفس قدرة الادراكات الغير المتناهية بدلا هذا خلف والايراد الرابع ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا بانه بعد تسليم وجود الامور الغير المتناهية في النفس بطلانه ممنوع اذ لا يلزم كون تلك الصفات الغير المتناهية مرتبة وجوابه يعلم من تحقيق المصنف ههنا فانه اثبت الترتيب بين تلك الامور وسيجيء تحقيقه على انه يخالف ما صرح به ذلك المحقق ايضا في شرح العقائد العضدية ان الامور الغير المتناهية مطلقا مرتبة وشنع به على الحكماء القائلين بان من الامور الغير المتناهية ما هي غير مرتبة تشنيعا بليغا والايراد الخامس انه لو اريد ههنا ليس بشيء ما هو لا شيء من اى سلب بسيط فنقول يحتمل ان يكون الزائل السابق سلبا عدوليا ولا يلزم ح تعلق العدمي بالعدمي اذ كل ادراك زائل على هذا التقدير لادراك عمرو مثلا سلب عدولي له نحو من الثبوت فاذا علمنا زيدا عرض الزوال بذلك النحو من الثبوت وبقي العدم المحض فلم يلزم ح كون العدمي انتفاء للعدمي اى السلب المحض فلم يثبت من هذا الدليل كون الحصولي وجوديا محضا اى لا سلبا محضا ولا سلبا عدوليا وان اريد باللاشيء السلب مطلقا محضا كان او عدوليا فلا نسلم هذه المقدمة اذ السلب العدولي لما كان له نحو من التحقق يتعلق به العدم البتة ومحصل هذا الايراد الكلام على احدى مقدمتي الدليل فان دليل صاحب المطارحات على سبيل القياس هكذا لو كان الادراك عبارة عن زوال ادراك آخر لزم تعلق العدمي بالعدمي لكن تعلق العدمي بالعدمي محال فكذا الملزوم فان كان المراد بالعدمي الذي تعلق به العدمي السلب البسيط المحض فالصغرى ممنوعة لجواز تعلق العدم بالعدم الثابت وان كان المراد به العدمي مطلقا فالكبرى ممنوعة والايراد السادس ان لفظ الوجودي يطلق على ثلثة معان الاول الموجود في نفس الامر سواء كان في الذهن او في الخارج ويقابله العدمي بمعنى المعدوم في نفس الامر والثاني الموجود في الخارج وهو اخص من الاول ويقابله العدمي بمعنى المعدوم في الخارج وان كان موجودا في الذهن والثالث ما لا يكون السلب جزء المفهومه فان اريد بالوجودي ههنا المعنى الاول يكون معنى المقدمة المذكورة ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لعدمي اى معدوم في نفس الامر وهو ظاهر فهو وان كان صحيحا في نفس الامر لكنه لا يفيد فلا يتم التقريب فان غاية ما يلزم منه كون الادراك الحصولي موجودا في نفس الامر اعم من ان يكون موجودا في الخارج او في الذهن واعم من ان يكون السلب جزء المفهومه او لا يكون فالمطلوب ههنا انما هو اثبات ان العلم الحصولي موجود في الخارج فيما من غير ان يعتبر السلب في مفهومه وان اريد الثاني فلا تكون المقدمة المذكورة صحيحة لانه يكون معناها على هذا التقدير ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بموجود في الخارج وهذا باطل فان من الاشياء ما لا وجود له في الخارج بل في الذهن ويعرض له العدم وان اريد الثالث لا تكون المقدمة المذكورة صحيحة ايضا اذ على هذا يكون معناها ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما يكون السلب جزء المفهومه وهذا باطل فان العدمي كثيرا ما يكون انتفاء لما يكون السلب جزء المفهومه كاللااعمى والايراد السابع ان الثابت بالشق الاول في الدليل المذكور ليس الا وجودية ذلك الادراك الزائل ولا يلزم من وجودية ادراك حصوليته لجواز ان يكون حضوريا فلا يثبت كون الحصولي وجوديا وجوابه علم مما ذكرنا سابقا ان المراد بالادراك الواقع في الشق الاول الادراك الحصولي فاحتمال كونه حضوريا خارج من البين والايراد الثامن ما اورده

قف الايراد الرابع

قف الايراد الخامس

قف الايراد السادس

قف الايراد السابع

قف الايراد الثامن

لبعض الناظرين وافتخر به حيث قال التحقيق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تمامه لا يدل الا على حصول امر في الذهن حين تعلق العلم بالشيء ولا يدل على ان العلم عبارة عن حصول امر في الذهن اذ يجوز ان يكون العلم على تقدير كونه امرا وجوديا حالة اخرى معبرة بالحالة الادراكية ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما سيحققه الشارح وهذا الايراد مشترك الورود على صاحب المطارحات وعلى المصنف لا يمكن دفعه اصلا انتهى **اقول** القول بالحالة الادراكية من مبتدعات المتاخرين كشارح التجريد الجديد وصاحب الافق المبين وتبعهما السيد المحقق وتبعهم صاحب سلم العلوم وامثاله واما في كلام المتقدمين فليس لها اثر ولا خبر فانهم اتفقوا قاطبة على ان العلم هو الصورة الحاصلة وفرعوا عليه مقدمات كاتحاد العلم والمعلوم وغير ذلك اذا عرفت هذا فنقول ان كان غرض هذا المورد من كلامه البيان الواقعي لان كلام صاحب المطارحات لا يستقيم على مذهب المتاخرين فمسلم لكنه لا يفيد ههنا وان كان غرضه الايراد على صاحب المطارحات كما يقتضيه سباقه وصرح به في سياقه فهو ليس بوارد لا على صاحب المطارحات ولا على المصنف ولا على غيرهما من المحققين لان كلامهم مبني على ما حقق عندهم من ان العلم هو الصورة العلمية والايراد التاسع ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا حيث قال بعد نقل كلام صاحب المطارحات انت خبير بانه لا يخلو عن ضرب اقناع اذ لم لا يجوز ان يكون الحاصل للنفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد من وجود آخر واذ ليس في الخارج فهو في الذهن قلت الدليل جار على ان للمفهومات ضربا آخر من الوجود واما انه في الذهن فلا نسلم ذلك فلا يلزم الا وجوده في مدرك ما عقلا او نفسا نباتية او فلكية او غيرهما ان امكن واما ان كل معلوم فهو موجود في نفس عالمه فلا يتم الدليل عليه سالما من المنع انتهى واجاب عنه الفاضل المنصور في شرحه للهياكل النور بان المستدل ردد بين اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل على الوجه الملخص ان الادراك بعد ان لم يكن حالة حادثة فينا بالضرورة وتلك الحالة اما ان تكون صفة موجودة فينا اولا وعلى الثاني اما ان تكون زوال صفة اخرى اولا والكل باطل الا الاول فثبت المطلوب **اقول** لا يخفى ان هذا الجواب لا يسمن ولا يغني من جوع فانه ماذا اراد بقوله الادراك حالة حادثة فينا ان اراد انه حالة حادثة فينا كحصول الصفات الانضمامية للموصوف فهو ممنوع عند المعترض لا بد لاثباته من برهان ودعوى الضرورة لا تسمع وان اراد الاعم من ذلك ومن حصول النسبة المختصة والرابطة الخاصة بين العالم والمعلوم فهو لا يفيد المورد لا المجيب وبعد اللتيا والتي اقول خلاصة الكلام ههنا ان دليل صاحب المطارحات المذكور ليس دليلا برهانيا بل هو دليل اقناعي مبني على مقدمات مشهورة مسلمة بين الحكماء ككون العلم عبارة عن الشيء الحاصل في الذهن لا عبارة عن الاضافة وككون العلم هو الصورة الحاصلة لا حالة اخرى تحصل بعدها وكعدم تعلق العدم بالعدم ومع ذلك فلا يثبت منه الا كون الادراك اعم من الوجودي والانتقام الثابت لا وجودية خاصة والمطلوب هذا الا ذاك اللهم الا ان يقال الغرض منه ليس الا نفي كونه زوالا محضا واما نفي كونه انتقاما ثابتا فبدليل آخر فتدبر ولقد اطلنا الكلام في هذا المقام وفصلنا ما لم يفصله الاعلام لان المقام مقام مزلة الاقدام كم زلت فيه اقدام الاقوام **قوله** حاصلة آه قد ذكرنا محصول الحاصل فلا تغفل **قوله** للنفس الموجودة فائدة تقييدها بالموجودة ستظهر عن قريب **قوله** اما ان يكون ايضا اي كما فرض زواله علما حصوليا **قوله**

اي المعترض يريد ان المراد بالصفة الامر مطلقا لا معناها الحقيقي فلا يرد عليه ما سياتي **قوله** غير الادراك الحصولي اه تتحقق فيه ثلث صور احدها ان يكون ذلك الزائل عالم الصفة الانضمامية وثانيها ان يكون لنفس صفة من صفاتها كالسرور والحزن وغيرهما وثالثها ان يكون علم النفس بذاتها واليه اشار بقوله سواء كان علما حضوريا اولا **قوله** وعلى الثاني اي على تقدير ان يكون الزائل امرا غير الادراك الحصولي يلزم وجود الامور الغير المتناهية في النفس قبيل آن الادراك جسمانية قوة لادراك الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية

---

له السابق بفتح السين بعدها باء موحدة ليستعمل في القرينة اللفظية المتقدمة والسياق بكسر السين بعدها ياء مثناة تحتانية في المتاخرة هذا على الاكثر ١٢ منه مد ظله

له اي الفاضل غياث الدين المعروف بالمنصور ابن صدر الدين الشيرازي معاصر الدواني رحمهم الله تعالى ١٢ منه مد ظله

قوله في المطارحات بالمختصر / باصله على الجهم / لان يكون بالكل / العلم بالعقل / فنفس الصح موجودة / لاجل شيء مفيد / لا تتبعه الاثبت / اما ان يكون اليقين / علما حصوليا / او غيره ما صفة

١٥٣ اي اما غير الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا اولا وعلى الثاني فللنفس الخ ١٢

غلام يحيى رح

قوله وعلى الاول اى على تقدير كون ذلك الزائل حصوليا قوله والا لزم آه اى وان لم يكن الزائل وجوديا لزم تعلق العدم بالعدم
واللازم باطل فالملزوم مثله قوله انتفاء ماليس بشئ يستفاد منه ان المعدوم ليس بشئ والتحقيق ان الشئ قد يطلق على الموجود
فالمعدوم لايكون شيئا بهذا المعنى وقد يطلق على مايصح ان يعلم ويخبر عنه فيكون المعدوم بل الممتنع ايضا شيئا بهذا المعنى كذا حققه المحقق[له]
الدوانى فى حواشى شرح التجريد والمراد ههنا هو المعنى الاول قوله وهو محال هذا هو المشهور بين الجمهور وتوضيح المقام ان السلب ان اعتبر معه ثبوت
كما فى القضية المعدولة يسمى سلبا ثابتا وان لم يعتبر معه ثبوت يسمى سلبا محضا وانتفاء بسيطا والسلب الثابت يتعلق به السلب اتفاقا واما السلب
المحض فهل يتعلق به سلب اختلفوا فيه فالذى ذهب اليه الجمهور هو انه لايتعلق السلب به انما يتعلق بالوجود والثبوت وادعوا فيها الضرورة
واستدل عليها المحقق[ك] الدوانى فى حواشيه الجديدة لشرح التجريد بان السلب المحض لما كان معنى غير مستقل فلا تكون له صلاحية لان يضاف
اليه السلب اذ لابد للمضاف من ان يكون ملتفتا اليه بالذات ولايخفى عليك ما فيه فانه منقوض بايراد السلب الباطل على النسبة الايجابية
فانها ايضا رابطة فلو كانت الرابطية مانعة عن التعلق فكيف يورد السلب على الايجابية لكونها رابطة وايضا قد تقرر فى مقره ان الحق
هو الجعل البسيط واثره ليس الا نفس الماهية من دون اللحاظ الى وجودها واتصافها بوجودها وهى فى هذه المرتبة معدومة محضة لاحظ لها
من الوجود ومع ذلك فيتعلق العدم بها فيها فقولكم السلب لايضاف الا الى الوجود غير صحيح واجاب بعضهم عن الاول بان كلام الدوانى
مبنى على ما ذهب اليه المتاخرون من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالايجابية مغايرة لها بالذات وعن الثانى بان الحصر فى قولهم السلب
لايضاف الا الى الوجود ليس حقيقيا بل هو بالقياس الى السلب وفيهما ما فيهما اما فى الاول فلان كلام الدوانى فى مواضع من تصانيفه صريح
فى ان النسبة السلبية عبارة عن رفع النسبة الايجابية فنسبة بساطتها اليه مما لاينبغى ان يصغى اليه واما فى الثانى فلان غرض المورد ليس الا ايراد
على هذا الحصر حتى يقال انه اضافى بل غرضه انه كما انكم جوزتم ورود السلب على نفس الماهية من غير لحاظ الثبوت فلم لاتجوزون وروده
على ماهية السلب مع قطع النظر عن الوجود اذ لافرق بين الماهيات الاخر وبين ماهية السلب حال عدم لحاظ الثبوت معها والقول
بان الحصر اضافى لايدفعه بل هو اول الكلام ولعل التحقيق هو ما ذهب اليه المحققون من انه تمكن اضافة السلب المطلق الى السلب المطلق ايضا
كما انه يضاف الى الوجود والماهيات الاخر والفرق بين امر وامر مما لابرهان عليه لايقال فعلى ما جوزتم من اضافة السلب الى السلب
من غير لحاظ الى التحقق يختل كثير من قواعدهم المضبوطة منها حصر القضية عند اتحاد الطرفين فى الموجبة والسالبة فانه لما جاز ورود السلب
على السلب خرج قضية ثالثة وهى سالبة السالبة فيختل الحصر ومنها قولهم الشئ الواحد ليس له الا نقيض واحد فانه على هذا يكون للسلب
نقيضان سلب السلب والوجود ومنها تفسيرهم التناقض باختلاف المقدمتين بالايجاب والسلب لاحتمال سلب السلب وهو غير السلب
ومنها اشتراط ايجاب صغرى الشكل الاول فانه لاريب فى ان قولنا ليس لاشئ من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم ينتج بعض الانسان
جسم فاشتراط ايجابها لايكون صحيحا ومنها اشتراط ايجاب المقدمتين مع كلية احدهما فى الشكل الرابع ومنها ايجاب الصغرى
فى الشكل الثالث ومنها عدم انعكاس السالبة الجزئية بالعكس المستوى الا ان تكون من الخاصتين فانه لاشك ان قولنا ليس لاشئ
من الحيوان بانسان بادخال السلب على السلب سالبة جزئية فان سلب السلب الكلى لابد ان يكون سلبا جزئيا كما ان رفع الايجاب
الكلى سلب جزئى التزاما وينعكس الى قولنا ليس لاشئ من الانسان بحيوان وان لم تكن من الخاصتين كيف وهو ملازم للايجاب
الجزئى الذى ينعكس كنفسه وبالجملة تلزم على تقدير اضافة السلب الى السلب مفاسد كثيرة لانا نقول لما كان السلب المضاف الى

[له] اى مولانا جلال الدين الدوانى رح ۱۲ منه ظله

[ك] اى مولانا جلال الدين الدوانى رح ۱۲ منه ظله

۱۵۴

في المراتب الشفعية مستلزمة للموجبة المحصلة كسالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة السالبة وفي المراتب الوترية للسالبة
البسيطة كسالبة سالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة سالبة السالبة لم يعتبروه على حدة بل استغنوا باعتبار الموجبة والسالبة
عن اعتبار هذه المراتب فاجروا عليهما الاحكام فحسب ومعنى قولهم الشيء الواحد لا يكون له الا نقيض واحد انه لا يكون له نقيضان متباينان
في المصداق فسلب السلب والوجود ليسا بمتباينين حتى يكون للسلب نقيضان والحاصل ان عدم اعتبارهم سلب السلب ليس
لعدم امكانه بل لعدم افادته فائدة جديدة كيف وقد قالوا في بحث النقيض ان نقيض كل شيء رفعه فلو لم يتعلق السلب بالسلب
لزم ان لا يكون للسلب نقيض بهذا المعنى فمن قال بان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء لم يأت عليه برهانا قويا بعد وهذا
معنى قول المحقق[له] الدواني في منهيات شواكل الحور كما نقله السيد المحقق ههنا ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهر البطلان
واجاب عنه السيد المحقق بقوله وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة الخ وغرضه منه تاويل المقدمة المذكورة بحيث لا يرد عليه المنع وحاصله
انه ليس معنى المقدمة المذكورة ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء مطلقا حتى يرد عليه المنع بان العدم يضاف الى العمى وهو عدمي
بل معناه ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء بحيث لا يستلزم الوجود فانه لو لم يستلزم عدم عدم الشيء وجود ذلك الشيء لزم ارتفاع
النقيضين فلا بد ان يستلزم وجود ذلك الشيء فعدم العدم والاعمى اللذان اوردا في سند المنع وان كان انتفاء لما ليس بشيء
لكن هذا الانتفاء مستلزم للوجود فان عدم العدم يستلزم الوجود والاعمى يستلزم البصر وقس عليه امثال ذلك فعلى تقدير كون الادراك
زوالا يلزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله وتوضيحه ان هذا الزوال اللاحق كادراك زيد
مثلا ان لم يستلزم وجود الشيء الثالث كادراك بكر لزم ارتفاع النقيضين وهما ادراك بكر وعدمه اعني ادراك عمرو وان استلزمه
لزمت وجودية ادراك بكر فيثبت المدعى كلية باجراء هذا التقرير في جميع الادراكات ومن ههنا ظهر الفرق بين هذا التقرير وبين التقرير
السابق وهو ان في التقرير السابق تثبت وجودية كل ادراك يتعلق ادراك آخر عليه بناء على ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس
بشيء فتثبت وجودية ادراك بكر بتعلق ادراك عمرو عليه وتثبت وجودية ادراك عمرو بتعلق ادراك زيد عليه وقس عليه واما في هذا التقرير
فتثبت وجودية كل ادراك بعد تعلق الادراك بادراك والزوال بزواله فتثبت وجودية ادراك بكر بتعلق ادراك زيد على ادراك عمرو
المتعلق بادراك بكر لا بمجرد تعلق ادراك عمرو وهكذا قوله اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر آه توضيح المقام ان العلم على
مذهب الازالة اما ان يكون عبارة عن الزائل من حيث انه زائل فادراك زيد هو ادراك عمرو حين تعلق الزوال به وادراك عمرو هو
ادراك بكر حين تعلق الزوال به واما ان يكون عبارة عن نفس الزوال فادراك زيد هو زوال ادراك عمرو وادراك عمرو هو زوال
ادراك بكر وهكذا وكل منهما باطل اما كونه عبارة عن الزائل من حيث هو زائل فلانه لو كان عبارة عن الزائل حين تعلق الزوال
لزم ان يكون ذلك الزائل وجوديا لامتناع تعلق العدمي بالعدمي فتلزم وجودية جميع الادراكات هذا اذا كانت المقدمة
الممنوعة على ظاهرها واما اذا اولت بما اوله السيد المحقق فيقال لو كان كل ادراك زائلا من حيث هو زائل لزم تعلق العدم
بالعدم على وجه لا يستلزم الوجود وهو محال فلا بد ان يكون الزائل الذي تعلق الزوال بزواله كادراك بكر حين ادراك زيد وجوديا
فتثبت وجودية جميع الادراكات بعين هذا التقرير واما كونه عبارة عن الزوال فلانه اذا كان العلم كادراك زيد مثلا زوالا فلا بد
ان يكون زائله وجوديا لامتناع تعلق العدم بالعدم هذا اذا حمل على ظاهر المقدمة واما اذا اولت بالتاويل السابق يجب ان يكون

[له] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

٥ط

اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل عالم صالح لان يحصل العلم

غلام محمد

زائل زائله وجوديا كادراك بكر وهكذا في كل علم فتثبت وجودية جميع العلوم على كلا التقديرين وتعد للبيان والتي اقول لا وجه لحكم الفاضل المحشي بالظهور على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل واحتياجه الى البيان على تقدير الزوال فان كليهما سيان في الظهور وعدم الظهور فافهم واستقم قوله بزواله كادراك عمرو حصل بزواله علم زيد قوله او بزوال زواله كادراك بكر مثلا حصل بزوال زواله علم وهو ادراك زيد قوله او خصوصية علم دون علم بان يتعلق الزوال بادراك بكر مثلا ولا يتعلق الزوال بهذا قوله والزائل او زائل الزائل قال في الحاشية هذه المقدمة مربوطة بقوله بزواله او بزوال زواله انتهت يعني الاول للاول والثاني بالثاني قوله بما في حاشية الحاشية وهو ان العدم لا يكون الا انتفاء لما ليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود قوله فما قيل الخ قد ذكرنا ان صاحب الشواكل اعترض على حصر صاحب المطارحات بانه لم لا يجوز ان يكون العلم زوال الادراك حضوري ولا يلزم من كون الادراك الحضوري وجوديا كون الحصولي وجوديا واجاب عنه السيد المحقق في حواشي الشواكل بان المستدل اراد بالادراك في الشق الاول الادراك الحصولي واورد على هذا الجواب المولوي محمد عظيم الكوفاموي بقوله لكن يرد عليه انه يبقى امر خارج الشقين وهو ان يكون الزائل حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها فلا يلزم على تقدير وجودية الزائل المدعى انتهى وحاصله ان ادخال العلم الحضوري في الشق الثاني لا ينفع لانه لا يدخل فيه الا العلم الحضوري الذي يكون صفة والعلم الحضوري الذي لا يكون صفة كعلم النفس بذاتها يبقى خارجا عن الشقين فالايراد بحاله وتفصيله ان احتمال كون الزائل حضوريا لا يخلو اما ان يكون داخلا في الشق الاول او الثاني لا سبيل الى الاول لعدم ثبوت المدعى ح ولا سبيل الى الثاني لخروج احتمال ان يكون الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها وقد اشار الفاضل المحشي الى دفع هذا الايراد بوجهين الاول وهو اولاهما بتقييده النفس بالموجودة وحاصله ان الكلام في ادراك النفس الموجودة فاحتمال كون الادراك زوال الادراك حضوري غير الصفة وهو علم النفس بذاتها ساقط من البين فانه لو زال علم النفس بذاتها لما حصل له ادراك غيرها لان ما لا يدرك نفسه لا يدرك غيره والثاني بتفسيره الصفة بالامر وحاصله ان هذا الاحتمال بعد تسليم امكانه داخل في الشق الثاني فان المراد بالصفة الواقعة فيه ليس ما يقابل الذات حتى يرد ان هذا الاحتمال لا يكون داخلا فيه بل المراد بها الامر سواء كان صفة او ذاتا فيدخل هذا الاحتمال في الشق الثاني ويصح الحصر بلا كلفة قوله لان المفروض انما هو كون الحصولي زوالا فالمطلوب انما يثبت لو ثبتت وجودية العلم الحصولي والثابت على تقدير كون احتمال الحضورية داخلا في الشق الاول هو الاعم فلا يتم التقريب فان قلت فاذن لا يعلم حال الحضوري ايكون وجوديا او عدميا قلت قد تقرر سابقا ان العلم الحضوري عين المعلوم من كل وجه فحاله العلم بحال المعلوم فلا حاجة الى بيانه قوله وهو ممنوع بل باطل قوله وكذا ما قيل لو كان الخ القائل المولوي محمد عظيم ايضا وعبارته هكذا قوله فالاولى ما في المطارحات فيه انه اذا كانت المقدمة الممنوعة ماولة بما ذكره المحشي لا تلزم وجودية جميع الادراكات لانه على تقدير كون الزائل السابق وجوديا فقط لا يلزم انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يستلزم الشئ بل يكون كل ادراك انتفاء ما ليس بشئ على وجه يكون مستلزما للشئ وهو الزائل الوجودي انتهت حاصلها انه لو كانت المقدمة القائلة العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشئ ماولة بما ذكره السيد المحقق في حاشية الحاشية لا تلزم وجودية جميع الادراكات بل وجودية الادراكات السابقة فقط دون اللاحقة مثلا ادراك زيد يستلزم وجودية ادراك بكر والا لزم انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود ولا تلزم منه وجودية ادراك عمرو فانه لا يلزم من كونه انتفاء لا تعلق الانتفاء كادراك زيد بالانتفاء وهو ليس بمحال انما المحال انتفاء ما ليس بشئ بحيث لا يستلزم الوجود ولم يلزم ذلك ههنا لاستلزامه وجودية ادراك بكر وهكذا وبالجملة كل ادراك يستلزم وجودية الادراك السابق عليه بمرتبتين ولا يستلزم وجودية ما بينه وبين السابق بخلاف ما اذا حملت المقدمة المذكورة على ظاهرها فانه على هذا كل ادراك يستلزم وجودية السابق عليه

فقول السيد المحقق الاولى ما فى المطارحات ليس باولى كما لا يخفى على ارباب النهى وتوجه اندفاع هذا الايراد مما قرره الفاضل المحشى ظاهر لانك
قد عرفت ان كل تزوال اصالح لان يحصل العلم بزوال نحوله فادراك زيد وان لم يستلزم وجودية ادراك عمرو لكن يمكن ان تعلق بزوال آخر بان ما
زيد ويكون ادراك امر آخر كسعيد فح يكون ادراك سعيد انتقاء انتقاء ادراك عمرو فيستلزم وجودية واللازم انتقاء ما ليس بشئ على وجه لا يستلزم
الوجود وبهذا فتبين قوله لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودى كادراك زيد المتعلق بادراك عمرو والمتعلق بادراك بكر الثابت وجودية قوله
لا يلزم وجودية الزائل اللاحق اى الزائل المتاخر عن ذلك الادراك الوجودى وهو ادراك عمرو قوله ثم اعلم آه ايراد ثم ههنا لمجرد التاخير فى الذكر
وهو دليل آخر غير ما ذكره صاحب المطارحات على ان العلم وجودى وليس بازالة وقد استدلوا عليه بوجوه اخر ايضا منها ان العلم يتصف
بالمطابقة مع المعلوم ولا مطابقة معه ولا يصلح لها الا الصورة الحاصلة وانت تعلم ما فيه فانه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم حكاية عليه
فممنوع لا يسلمه الخصم وان اريد ما به يصح انكشافه فهو مسلم وموجود فيما اذا كان العلم عبارة عن الازالة ايضا وقد مر بعض ما يتعلق بهذا
المقام سابقا فتذكره ومنها ما اورده المصنف فى المحاكمات وتقريره انه لا شك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشئ عند العقل ويظهر
فليس معنى الادراك للشئ الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشئ المتميز موجود فى العقل ولا معنى للصورة الا الموجود فى العقل
ثبت من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة تفريع كون الادراك هو الظهور
على حصول التميز عند الادراك كما يشهد به قوله فليس آه لان حصول شئ مع شئ لا يستلزم ان يكون عينه والا لكان الانسان عين
الناطق بان يقال لا شك انه اذا حصلت الانسانية فى الواقع حصلت الناطقية فليس معنى الانسانية الا الناطقية وهو كما ترى واما ثانيا
فلان قوله ثم لما ثبت ان ذلك الشئ آه مصادرة على المطلوب فان الكلام انما هو فى هذا ولم يثبت ذلك قبل ذلك واما ثالثا فلان قوله
ولا معنى للصورة الا الموجود فى العقل غير صحيح واما رابعا فلان قوله ان الادراك هو ظهور الصورة آه يتضمن حمل المصدر على ما ليس عينه ولا حصته
فافهم قوله بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست بعدمية سياق كلامه يوهم ان هذه المقدمة داخلة فى الاستدلال وليس كذلك
بل هى عين الدعوى قوله لانها ممتازة الخ حاصله ان الحالة المسماة بالعلم ممتازة عن غيرها ولا شئ من العدم بممتاز عن غيره فلا شئ
من العلم بعدم اما الصغرى فادعى الامام فيها الضرورة وقد نبه عليها بانه لو لم تكن ممتازة عن غيرها لم يحصل بها امتياز المعلوم عن غيره
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ما دام لم يحصل امتيازه عن غيره لم يحصل امتياز الشئ الآخر به ضرورة ان ما يمتاز به الشئ
لا بد ان يكون اقوى حالا منه ومن ثم قالوا ان ما لا يدرك ذاته لا يدرك غيره واما بطلان اللازم فظاهر واما الكبرى فظاهرة ضرورة ان التميز فرع
عن الثبوت والعدم عار عنه واورد عليه ان المراد بالامتياز فى قوله لانها ممتازة عن غيرها ان كان الامتياز بالذات فالصغرى ممنوعة
لم لا يجوز ان يكون العلم ممتازا عن الغير بالواسطة ويكون هذا القدر من الامتياز كافيا لانكشاف المعلوم به وان كان المراد به الامتياز مطلقا
سواء كان بالذات او بالواسطة فالكبرى غير مسلمة فان الاعدام وان لم تكن ممتازة عن غيرها بالذات لكنها ممتازة عنه بواسطة ما اضيفت اليه
البتة كعدم زيد فانه ممتاز عن عدم عمرو لا من حيث هو بل من حيث ان ما اضيف اليه الاول غير ما اضيف اليه الثانى ويدفع بان ما اضيفت
اليه الاعدام على تقدير كون العلم ازالة ايضا اعدام وسلوب غير ممتازة عن غيرها مثلا ادراك زيد عبارة عن زوال ادراك عمرو وهو عبارة
عن زوال ادراك بكر وهو عبارة عن زوال ادراك خالد فادراك زيد وادراك عمرو اللذان هما عبارتان عن الزوالين ليسا ممتازين
بذاتيهما وهو ظاهر ولا بواسطة ما اضيفا اليه اعنى ادراك عمرو وادراك بكر لانهما ايضا سلبان آه وبالجملة المذاهب على تقدير الازالة كلها

سلوب فكيف تميز بينهما ما اضيف اليهما حتى يقال ان الاعدام ههنا متمايزة بواسطة الملكات ويجيئ ما فيه مزيد كلام وضوح المطلب لدفع

قوله وايضا آه هذا دليل ثان لابطال كون العلم عدميا وتقريره ان كل عدم لا يكون الا بالنسبة الى ما يقابله فالعلم لو كان عدميا لكانت الملكة عدما لو كانت عدم ما يقابلها

لكانت عدم ما يقابلها وهو ههنا اما الجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بالشئ عما من شانه ان يعلم واما الجهل المركب الذي هو

عبارة عن العلم بانه يعلم الامر الواقعي مع انه لا يعلم وكل منهما باطل اما الاول فان الجهل البسيط عدم في نفسه فلو كان العلم عدما له لكان عدما

للعدم فيكون ثبوتيا وهو خلاف المفروض واما الثاني فلان كثيرا من الاشياء خالية عن كل من العلم والجهل المركب والعدم مع

انه عدم له لا يخلو شئ عن احدهما فعلم ان العلم ليس عدما للجهل المركب والا لم يخل المحل عنهما قوله فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا اورد

عليه بعض الناظرين بانه لا ريب في ان بين العلم والجهل تقابلا البتة وليس بينهما تقابل الا تقابل العدم والملكة لان انتفاء التضايف بينهما

اظهر من ان يخفى واما انتفاء الايجاب والسلب فلعدم اباء طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع غير قابل واما انتفاء التضاد فلاباء طبيعتهما عن الارتفاع

عن موضوع قابل فلم يبق الا العدم والملكة فاذا فرض كون العلم عدما يكون الجهل وجوديا فغاية الامر ان لا يكون وجوديا في العنوان والتعبير فعلى تقدير

كون العلم عدم الجهل البسيط لا يلزم كونه عدما للعدم اصلا اذ الجهل البسيط ليس عدما على هذا التقدير بل صفة ثبوتية انتهى اقول هذا مع

كونه ماخوذا من شمس الضحى مما لا يلتفت اليه وذلك لان دليل الامام مبني على ما تقرر عند الكل من ان الجهل البسيط عبارة عن العدم ولم يقل احد بانه وجودي

فظاهر ان الامور المتقررة في الواقع او في الاصطلاح لا تتغير على تقدير مفروض فاذا فرضنا ان العلم عدم للجهل وقد عرفت ان الجهل ايضا عدم يلزم

كون العلم عدما للعدم لا محالة فيلزم كونه ثبوتيا مع فرض كونه عدميا فالقول بان على تقدير كون العلم عدما لا يكون الجهل عدما سخيف جدا لا يقال

لو كان الجهل والعلم كلاهما عدميين لزم عدم انحصار التقابل بين الاربعة لعدم وجود واحد منها في هذه الصورة اما عدم وجود تقابل التضاد والتضايف

فلاشتراط وجودية المتقابلين فيهما واما عدم وجود العدم والملكة والايجاب والسلب فلاشتراط كون احدهما وجوديا فيهما وفي هذه الصورة

فرض كون كليهما عدميين فيلزم بطلان انحصار التقابل بين الاربعة لانا نقول الفلاسفة وان صرحوا بانحصار التقابل بين الاربعة في فن الامور العامة

لكنهم لما لم يأتوا بعد ببرهان شاف عليه ولذلك قال شارح حكمة العين الحكماء ما ادعوا انحصار التقابل في الاربعة وليس لهم دليل على ذلك بل

اصطلحوا على حسب احتياجهم اليها في العلوم انتهى وتوضيح ذلك انهم ذكروا في وجه الحصر ان المتقابلين الموجوديان اي الاعلى الاول اما ان يكون تعقل كل

منهما بالنسبة الى الآخر فهما المتضايفان والا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل صالح

للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب وهذا الوجه غير كاف لاحتمال كونهما عدميين في غاية ما اجابوا عنه هو انهما لو كانا عدميين

فاما ان يكون كل منهما عدما مطلقا واما ان يكون كل منهما عدما مضافا واما ان يكون احدهما عدما مطلقا والآخر عدما مضافا والكل باطل

والرابع ههنا اما الاول فلعدم تقابل الشئ نفسه والعدم المطلق في نفسه شئ واحد فلا يتصور فيه التقابل ضرورة ان النسبة تقتضي تغاير

المنتسبين واما الثاني فلان العدم المضاف كعدم زيد مثلا لا يقابل العدم المضاف كعدم عمرو مثلا اصلا لاجتماعهما في كل موجود مغاير

لما اضيف اليه العدمان كخالد مثلا واما الثالث فلان العدم المطلق يجتمع مع العدم المضاف لوجود المطلق في ضمن المقيد فكيف يتقابلان

فعلم ان احتمال كون المتقابلين عدميين ساقط من البين ولهذا لم يعتبروه ولا يخفى عليك سخافته لجواز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر

كالعمى وعدم العمى والقول بان عدم عدم الشئ عين ذلك الشئ فعدم عدم البصر عين البصر والتغاير انما في العبارة فاين التقابل بين

الاعدام غير مسموع لان عدم العدم يحتاج الى تصور العدم والبصر لا يحتاج اليه فسلب السلب ليس عين الايجاب وان كان مستلزما له

قوله فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا ... فيلزم ان يكون الجهل البسيط ... فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا

١٥١

ان احتمال كون المتقابلين عدميين كما ان العدم لم يدخل في شيء من الصور الاربع ولا وجه لعدم اعتباره وحصر التقابل بين الاربعة فالعلم لو كان عدما للجهل وهو ايضا عدم يكون كالعمى وعدمه خارجا عن الاقسام الاربعة ولا مضايقة فيه ولعلك تفطنت من ههنا امرا آخر وهو ان كون العلم والجهل متقابلين بالعدم والملكة موقوف على ثبوت ان احدهما عدمي والآخر وجودي فجعله موقوفا على وجود العدم والملكة كما هو منطوق كلام ذلك الناظر بعيد جدا ثم التحقيق في تقسيم التقابل ما ذكره نظام الافاضل مد ظله في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الشيئين اللذان لا يجتمعان على موضوع واحد من جهة واحدة اما ان يكون احدهما سلبا للآخر او لا والاول لا يخلو من ان يكون السلب مقيدا بكونه عما من شانه او لا والاول العدم والملكة والثاني الايجاب والسلب والثاني ايضا لا يخلو اما ان يتوقف تعقل كل واحد منهما على صاحبه او لا الاول التضايف والثاني التضاد فعلم ان التضاد اعم من ان يكون المتضادان فيه وجوديين كالسواد والبياض او عدميين كعدم الحول وعدم البصر اذا لم يكونا مقيدين بعما من شانه او كان احدهما وجوديا والآخر عدميا كوجود الملزوم وعدم اللازم انتهى كلامه فعلى هذا العلم والجهل على تقدير كونهما عدميين يدخلان في المتضادين فافهم قوله لخلو المحل عنهما يرد ههنا ان الجهل المركب قسم من العلم فلا وجه لجعله مقابلا للعلم ولو سلمنا التقابل فلا يكون التقابل فيه الا تقابل العدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلو المحل عن المتقابلين فلا يمتنع ارتفاعهما عن موضوع موجود كالجماد بل عن موضوع قابل للامر الوجودي فيما من شانه العلم لا يخلو عن العلم والجهل المركب فعدم اتصاف الجماد بهما لا يبطل كونهما متقابلين بالعدم والملكة ومع قطع النظر عن ذلك نقول الجماد خال عن العلم والجهل البسيط ايضا لكون التقابل بينهما ايضا بالعدم والملكة فتخصيصه بالثاني بلا مخصص ومن ههنا ظهر ما في قول بعض العلماء المراد بالمتقابلين على ما استبان في العلم الاعلى ما يستحيل الخلو عنه ولا تكون هناك واسطة ولا يكون الصلاحية للاجتماع في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وههنا قد تحققت الواسطة انتهى قوله وفيهما ما فيهما نقل عنه في وجه اختلال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز العدم عن العدم مقدوح لتمايز عدم زيد عن عدم عمرو وفي وجه اختلال الدليل الثاني انه مختل الحصر لجواز ان تكون ملكة العلم جهلا مطلقا ولم يذكره في الترديد انتهى فحاصل الوجه الاول ان كبرى الدليل الاول وهو قوله العدم ليس بممتاز عن غيره مخدوش لامتياز عدم زيد عن عدم عمرو بالاضافة واورد عليه بعض الناظرين بان غرض الامام من الدليل الاول ابطال كون العلم عدما محضا فظاهر ان العدم المحض لا يتميز اصلا وامتياز عدم زيد عن عدم عمرو ليس الا بالمضاف اليه انتهى اقول ان اراد ان العدم المحض لا يتميز بالذات فمسلم لكنه ليس بمراد ههنا والا لكون الصغرى ممنوعة وان اراد انه لا يتميز اصلا كما يظهر من قوله اصلا فممنوع وحاصل الوجه الثاني ان المستدل ذكر احتمالين احدهما ان يكون العلم عدما للجهل البسيط وثانيهما ان يكون عدما للجهل المركب وبقي ههنا احتمال ثالث لم يذكره وهو ان يكون عدما للجهل مطلقا فاختل الحصر المعهود في الدليل واورد عليه بعض الناظرين بان الجهل على تقدير كونه مشتركا بين الجهل المركب والبسيط لا يمكن تحققه الا في ضمن احدهما فلا يحتاج الى ذكره الامام انتهى اقول ليس غرض الفاضل المحشي ان هذا الاحتمال الثالث صحيح في الواقع بل غرضه مجرد اختلال الحصر بترك الشق الثالث ولا محيد عنه وبعد التنزل اقول الدليل الاول للامام قوي والثاني ليس بقوي بل ليس بصحيح كما لا يخفى فافهم

قال بعض المحققين [illegible] ... في الشق الاول من الشقين المذكورين في كلام صاحب المطارحات [illegible] ... بل تهيب سلسلة الانتفاءات الى غير النهاية [illegible] ... الى ادراك وجودي [illegible] ... قوله [illegible] ... احتمال كون ذلك الوجدي

١٥٨ اى المولوى نظام الدين احمد بن فضل الله تلميذ السيد قمر دام ظله ١٢ منه مد ظله

١٥٧ اى المولوى تراب علي سلمه ١٢ منه مد ظله

١٥٩ [illegible]

ادراكا حضوريا فلا يلزم الاوجودية مطلق العلم والمدعى هو وجودية العلم الحصولي قوله والجواب الجواب يعني الجواب عن هذا الايراد هو الجواب المذكور سابقا من ان احتمال كون الزائل ادراكا حضوريا داخل في الشق الثاني والمراد بالادراك في الشق الاول هو الحصولي فقط فتلزم وجودية العلم الحصولي قطعا وقال بعض الناظرين لا يخفى على المتامل ان الايراد لو قرر الزاما على المحقق الدواني حيث جوز في شرح هياكل النور كون الادراك الزائل حضوريا فلا يمشي هذا الجواب انتهى اقول لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح الهياكل فان المحقق الدواني لم يجوز فيه كون الادراك الزائل حضوريا بل تركه في حيز الامكان حيث قال مانعا على صاحب المطارحات على تقدير كون العلم زوالا لادراك آخر لم لا يجوز ان يكون زوالا لادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك قال في الحاشية قد نقل عنه اي في حواشي شرح هياكل النور ولا يخفى ان كلام المحقق المذكور في هذا المبحث لا يخلو عن تناقض فانه مال في حواشي شرح التجريد الى ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود دون السلب وههنا يميل الى تعلق السلب بالسلب ويعترض به على صاحب المطارحات قوله منها ان في ما اختاره صاحب المطارحات من انه لو كان كل علم زوالا لادراك سابق عليه لكان الادراك السابق وجوديا لا محالة والا لزم تعلق العدم بالعدم وهو محال قوله لا يتم التقريب هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب والمراد بالاستلزام الاستلزام القريب فلا ينتقض بذكر مقدمة واحدة قوله لان المدعى آه يعني ان غرض المستدل هو اثبات وجودية العلم الحصولي بمعنى انه ليس عدما لا محضا ولا عدوليا والثابت بالدليل المذكور اعم منه ومن الانتفاء الثابت اذ المحال انما هو تعلق العدم بالعدم البسيط لا بالعدم العدولي فيبقى احتمال كون الادراك عدما عدوليا قوله بخلاف هذا الطريق اي الطريق الذي اختاره بعض المحققين فان الذي الزمه على تقدير كون كل ادراك زوالا لما قبله هو ان تكون للنفس ادراكات غير متناهية وهو لازم على كل تقدير سواء كان الادراك عدما بسيطا او عدوليا فيبطل الاحتمالان وتثبت الوجودية قوله يلزم امر آه يعني على هذا الطريق على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر استحالته بين وهو لزوم ادراكات غير متناهية في النفس بخلاف طريقة صاحب المطارحات فانه على تقدير نقيض المدعى يلزم هناك كون الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء وهو امر استحالته غير بينة بل غير صحيحة قال في الحاشية وذلك بين يعني بطلان كون الانتفاء انتفاء لما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود امر بين فان عدم عدم الشيء يستلزم وجود ذلك الشيء لا محالة والا لزم ارتفاع النقيضين فعدم العمى مستلزم لوجود البصر وعدم العدم مستلزم للوجود قوله وليعلم آه هذه فائدة غريبة جليلة اوردها لتوقف بطلان اللازم عليه قوله ان ارتفاع النقيضين آه حاصل الاشكال ان ارتفاع النقيضين ليس بمحال فانه لو كان محالا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل لما تقرر في مقره من استحالة اجتماع النقيضين فالملزوم مثله وجه الملازمة ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين بناء على ان نقيض كل شيء رفعه فرفع النقيضين نقيض للنقيضين لا محالة وظاهر ان استحالة احد النقيضين يوجب النقيض الآخر فلو كان ارتفاع النقيضين الذي هو نقيض للنقيضين محالا لزم وجوب ما هو نقيضه وهو النقيضان فيلزم من استحالة ارتفاع النقيضين وجوب النقيضين وهو المعنى باجتماع النقيضين وذلك ما اردناه قوله فان نقيض كل شيء رفعه هذا هو المشهور بين الجمهور في بحث التناقض ويرد عليه انه يلزم عليه ان لا يكون الايجاب نقيضا للسلب وايضا لا يكون التناقض من النسب المتكررة وهو خلاف ما صرحوا به والجواب عنه ان المراد بالرفع اعم من الرفع الصريحي والضمني فلا اشكال لا يقال قد صرحوا بان التصورات لا تناقض لها مع انه يمكن رفعها لانا نقول النقيض بمعنى الرفع شامل للمفردات والمركبات باجمعها ونفي التناقض في التصورات بمعنى آخر وهو التدافع في التحقق بمعنى ان التحقق لكل واحد من الرفع والمرفوع في شيء من الاشياء معا لا يتحقق عنه كل واحد منهما معا فان هذا المعنى مخصوص بالقضايا

كذا فى شرح المواقف والكلام فى هذا المرام طويل لا يسعه المقام قوله وهو اى وجوب النقيضين مستلزم لاجتماع النقيضين وهو محال قوله وقد يستدل آه وههنا جواب آخر ذكره الفاضل[له] الرامفورى وهو ان ارتفاع النقيضين ليس نقيضا لاجتماع النقيضين حتى يلزم من استحالة الاول وجوب الثانى بل هو اخص من نقيضه لان نقيضه رفع اجتماع النقيضين وهو اعم من ارتفاع النقيضين فانه كلما تحقق ارتفاع النقيضين تحقق رفع اجتماع النقيضين ولا عكس لجواز ان يتحقق رفع اجتماع النقيضين بان يكون احد النقيضين متحققا والآخر مرتفعا قوله وهو انه ليس معناه آه حاصل هذا الدفع ان ارتفاع النقيضين يستعمل لمعنيين الاول بمعنى رفع تحقق النقيضين معا بان تصرف المعية الى تحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا المعنى ليس بمحال ولم يقل احد باستحالته والثانى رفع احد النقيضين بان يتعلق الرفع باحد النقيضين على طريق تعلق الرفع بموضوع الطبعية فيكون معنى ارتفاع النقيضين رفع كل واحد واحد من النقيضين وهذا المعنى هو الذى قلنا باستحالته وغاية ما يلزم من استحالته وجوب احد النقيضين الذى هو نقيض ارتفاع النقيضين فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا الجواب وان كان وافيا بدفع الاشكال لكن لما كان المتبادر من ارتفاع النقيضين تعلق الرفع بالنقيضين من حيث الاجتماع الذى هو المعنى الاول وما ذكره المجيب تكلف بحت لم يرض به معاصر استاذ الفاضل المحشى وقال بعض الناظرين فى وجه عدم الرضا ان ارتفاع النقيضين يحتمل ثلثة معان احدها رفع تحقق النقيضين معا وثانيهما رفع احد النقيضين وثالثها معية ارتفاعهما كما قال معاصر استاذ المحشى والمحشى غفل عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتبادر الى الفهم والمعنى الذى اختاره بعيد عن الفهم جدا انتهى اقول المتبادر الى الفهم انما هو المعنى الاول دون الثالث فان لفظ الارتفاع مفرد مضاف الى النقيضين فالمتبادر منه ارتفاع النقيضين معا لا معية الارتفاعين قوله حتى يلزم ما الزم من ان استحالة ارتفاع النقيضين بهذا المعنى يستلزم وجوب النقيض وهو النقيضان معا فيلزم اجتماع النقيضين لا محالة قوله فانه ليس بمحال لانه يصدق حين تحقق احد النقيضين ايضا قوله الذى يتحقق بتحقق فرد آه فيه تقليد للسيد المحقق لما ذكره فى حواشى الحاشية الجلالية حيث قال المطلق يوخذ على وجهين الاول ان يوخذ من حيث هو هو ولا يلاحظ معه الاطلاق ويصح اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها ذاتا ووجودا وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفى بانتفائه وهو موضوع المهملة اذ موجبتها تصدق بصدق الجزئية الموجبة وسالبتها تصدق بصدق السالبة الجزئية والثانى ان يوخذ من حيث انه مطلق ويلاحظ معه الاطلاق وح لا يصح اسناد احكام الافراد اليه لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفى بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبعية انتهى وهكذا ذكره فى منهيات حاشية شرح المواقف ولا يخفى على الفطن الماهر بالفن ما فيه من الخطاء البين فى موضعين الاول فى قوله اذ موجبتها تصدق بصدق الموجبة الجزئية الخ فانه نص فى التلازم بين المهملة القدمائية والجزئية وليس كذلك فان التلازم انما هو بين الجزئية والمهملة عند المتاخرين التى يحكم فيها على افراد الموضوع من غير بيان كميتها بناء على ان كلما يصدق الحكم على افراد الموضوع بالاهمال فلا اقل من ان يصدق على فرد واحد فتصدق الجزئية لا محالة وكذا العكس واما بين المهملة القدمائية والجزئية فلا يمكن التلازم لان من الاحكام ما لا يسرى الى الافراد وما زعم المحقق الدوانى[له] من ان المهملة القدمائية ايضا تستلزم الجزئية اعم من ان يكون الحكم فى تلك الجزئية على بعض الافراد الحقيقية اعنى الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية حيث قال فى حاشية التهذيب الحق ان المهملة تستلزم الجزئية المحكوم فيها على الافراد الحقيقية اعنى الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية التى خصوصها بحسب الاعتبار وقد اشار اليه فى الشفاء حيث قال فى دفع شك من قال ان الجنس يحمل على الحيوان والحيوان على الانسان مع ان الجنس لا يحمل على الانسان ان الجنس

[له] اى مولوى رستم على الرامفورى ١٢ منه مدظله

[له] اى العلامة جلال الدين الدوانى رح ١٢ منه مدظله

انما يحمل على الحيوان من حيث اعتبار تجريده فى الذهن بحيث يصلح لا يقاع الشركة وايقاع هذا التجريد اعتبار اخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان
الى آخر ما قال ثم قال الشيخ وبالحقيقة ان هذا يرجع الى ان الطرف الاكبر يحمل على بعض الاوسط وعلى البعض الذى يحمل على الاصغر ويشبه ذلك بان
الناطق يحمل على بعض الحيوان والحيوان يحمل على كل فرس وليس يلزم منه ان يحمل الناطق على كل فرس فقد صرح الشيخ بان هذه القضية تصدق
جزئية وعلم منه ان الجزئية اعم من ان يكون الحكم فيها على الافراد الحقيقية او الاعتبارية انتهى كلامه زعم فاسد اذ لو سلمنا ان الافراد فى الجزئية
اعم فلا يثبت التلازم الا اذا ثبت انه ليس للطبيعة من حيث هى هى احكام سوى احكام الافراد وتفصيله على ما افاده الفاضل المحشى فى حواشيه
المتعلقة بشرح السلم لاستاذ استاذه مولانا حمد الله السنديلى بان الاحكام الثابتة للطبيعة من حيث هى هى التى هى موضوع المهملة القدمائية
انواع اربعة الاول ما هو باعتبار الخصوص نحو الانسان كاتب والثانى باعتبار العموم فحسب نحو الانسان نوع والثالث بكل اعتبار نحو
الانسان شيء والرابع باعتبار الذات فقط لا من حيث الخصوص ولا من حيث العموم كما يقال الانسان اعم من جميع الاعتبارات او مقسم
لجميعها او موضوع للمهملة القدمائية ونحوها فهذه القضايا مهملات قدمائية صادقة بدون الجزئية فظهر ان لا تلازم بين الجزئية والمهملة القدمائية
فقول السيد المحقق اذ موجبتهما آه فاسد قطعا والثانى فى قوله وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفى الا بانتفاء جميع الافراد فان التحقق
والانتفاء سيان فى موضوع الطبيعية فى انهما لا يتحققان بتحقق فرد وانتفائه ولو تحقق موضوعها بتحقق فرد كان انتفاؤه ايضا كذلك وان يد
بالانتفاء الانتفاء راسا فموضوع المهملة ايضا لا ينتفى بانتفاء فرد راسا فالصواب ان يقال هو بهذا الاعتبار لا يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفى
بانتفائه وقد تصدى افضل المحشين فى حواشى شرح السلم للقاضى مبارك الكوفاموى لتاويل الكلام المذكور قائلا انه ليس معنى قوله موضوع
الطبيعية يتحقق بتحقق فرد انه يوجد بعين وجود ذلك الفرد بل معناه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق
بخلاف موضوع المهملة فانه موجود بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة ولما وجد بعين وجود فرد انتفى بانتفائه قطعا بخلاف
موضوع الطبيعية فانه يكون موجودا فى الذهن بوجود متمايز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد الى آخر انتهى كلامه وتبعه بعض الناظرين وعندى
ان هذا التاويل لا يقبله سياق العبارة المذكورة ولا سباقها ولا تتحمله الفاظها وكلماتها على ان بعض عبارات السيد المحقق فى حواشى
شرح المواقف كالنص على ان موضوع المهملة والطبيعية سيان فى تحققهما بتحقق فرد ما واجراء احكام الافراد عليهما عنده كما هو ظاهر العبارة
السابقة فما زعمه هذا المتصدى غافهم ولا تزل وبعد اللتيا والتى اقول جواب الفاضل المحشى ههنا لا يحتاج الى تحقق موضوع الطبيعية بتحقق
فرد بل انما يتوقف على انتفائه بانتفاء جميع الافراد فلو لم يذكر الامر الاول لكان اولى واحرى **قوله** وقد عرضته على الاستاذ فحسنه
الظاهر ان هذا العرض كان فى مجلس آخر غير مجلس المخاطبة المذكورة والشاهد العدل له لفظ العرض وتحسينه ما ارده معاصره ومن ههنا ظهر
ما فى ما ذهب اليه البعض من ان حاصل الحكاية ان معاصر استاذ المحشى اعترض عليه فى مجلس الاستاذ فاجاب المحشى على الفور لكن لم يرض
به المعترض فعرض المحشى الجواب المذكور على استاذه فحسنه والذى بعثه على ذلك ما وجده فى نسخة غير معتمدة عليها من لفظ فى ذلك المجلس
بعد فحسنه **قوله** ثم اتى بتقرير آخر فى الحاشية بصيغة المضارع المتكلم انتهت فهو جواب آخر اورده المحشى بعد انقضاء تلك المجالس عند تصنيف هذه
الحاشية **قوله** وهو ان معناه الخ توضيحه على ما ذكره الاستاذ العلام سراج المحققين نور الله مرقده فى التحقيقات المرضية ان معنى ارتفاع النقيضين رفع
احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر بحيث يرتفع النقيض اولا ويتحقق النقيض الآخر ثم يرتفع ذلك النقيض ايضا مع ارتفاع الاول ولا شبهة فى ان
رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر محال ويلزم من استحالته وجوب احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر وهو ليس بمحال ولا يلزم منه وجوب النقيضين معا حتى يلزم

وقد عرضته على الاستاذ فطالع فحسنه ثم اتى بتقرير آخر ان معناه انه على التقدير لارتفاع نقيض ارتفاع النقيض الآخر محال

وهو ان معناه

اى المولوى فضل حق الخيرآبادى رح ۱۲ منه مد ظله

وهو قوله المهملة فى تعريف النظرى يحمل على المطلق ومطلق المهملة الخ ۱۲ منه مد ظله

اى مولانا محمد عبد الحليم رح ۱۲ منه مد ظله

اجتماع النقيضين **قوله** وقريب منه ای ما آتی به فی المحال **قوله** ما افاد ہو بنفسه فی المنهية ای الاستاذ انتهت ويؤيده لفظ افادو ما ذهب

اليه البعض من ان ضمير افاد راجع الی معاصر الاستاذ المخاطب بعيد كل البعد والذی حمله عليه ما وجده فی بعض النسخ الغير الصحيحة بلفظ ١٢

عفا الله عنه بعد قوله بنفسه **قوله** ان معناه معية رفعهما محال آه حاصله ان معنی قولنا ارتفاع النقيضين محال ان معية رفعهما محال فيجب

وجود نقيضه وهو سلب هذه المعية بناء علی ان نقيض كل شئ رفعه وهذا ليس بمحال فلهذا اذا وجد احد النقيضين يتحقق ايضا سلب معية

رفعهما وهو ظاهر **قوله** فافهم قد جرت عادة المحشين انهم يجعلون قولهم فافهم وتدبر وتدرب وتامل فيه وفليتامل وامثالها

اشارات الی اسولة وازاحات والتحقيق ما خطر ببالی عند تصنيف تعليق الحمائل علی تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل

من ان الاولی ان يجعل قولهم فافهم واستقم وامثالها وصية بفهم ما قبله لدقته وقولهم فتدبر وتدرب وتفكر وامثالها اشارة

الی فكر امر دقيق يناسب المقام او تحقيق يلايم المرام وقولهم فتامل وفليتامل مع فيه او بدونه وامثالها اشارة الی خدشة وازاحة وهذا

كله اذا لم تدل القرينة علی خلافه والا فالعبرة لها وعلی هذا فقوله ههنا فافهم اشارة الی فهم ما قبله لكونه بحثا مشكلا دقيقا لا يتيسر لكل احد

فهمه كما هو حقه ويمكن ان يكون اشارة الی دفع ما يرد علی ما افاده استاذه من ان نقيض كل شئ كما يكون رفعه كذلك يكون مرفوعه

ايضا فمعية رفعهما الذی هو معنی ارتفاع النقيضين وان لم يستحل رفعه وهو سلب معيتهما لكن يستحيل مرفوعه البتة وهو النقيضان

فعاد الاشكال ولم ينفع القيل والقال بان النقيضين واجتماعهما انما هو مرفوع الرفعين لا مرفوع معية الرفعين فان الارتفاعين اذا

اضيفت اليهما المعية صارت امرا آخر غيرهما فمعية الرفعين الذی هو معنی ارتفاع النقيضين ليس نقيضه الا رفعه وهو سلب معيتهما وهو

ليس بمحال بقی ههنا امر آخر وهو انه يمكن اجراء هذا الاعضال فی اجتماع النقيضين وتقريره علی ما ظهر لی فی هذا الوقت ان اجتماع النقيضين

ليس بمحال فانه لو استحال لزم ارتفاع النقيضين والا زم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان نقيض كل شئ رفعه فنقيض اجتماع النقيضين

ارتفاعهما واستحالة احد النقيضين يوجب وجود النقيض الآخر فاستحالة اجتماع النقيضين توجب نقيضه وهو ارتفاع النقيضين

والجواب عن هذا الاعضال علی نحو ما مر ان معنی اجتماع النقيضين انه علی تقدير وجود نقيض وجود النقيض الآخر محال وهو انما يستلزم

ارتفاع ذلك النقيض الآخر علی ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ان يقال ان معناه معية وجودهما محال فيجب سلب هذه

المعية وهو ليس بمحال فتفكر واحفظ ما القيت عليك من المباحث الشريفة فلعلك لا تجدها فی غير هذه التعليقات النفيسة

**قال** فی الحاشية مع انه آه هذا ايضا دفع للمنع الوارد علی المقدمة المذكورة باثباتها وحاصله ان عدم تعلق السلب بالسلب امر مشتهر

وان لم يكن صحيحا فی نفس الامر فيصح التمسك بها علی سبيل الجدل فدليل صاحب المطارحات جدلی لا برهانی **قال** فيها وظاهر

من ذلك ليس بظاهر البطلان **اقول** هذا ظاهر البطلان ولا دخل له فی اثبات المقدمة الممنوعة بالشهرة **قوله** بهذا تثبت المقدمة

الممنوعة الخ الغرض منه الرد علی المولوی عظيم الكوفاموی علی قوله فيه انه لا يلزم اثبات المقدمة الممنوعة من تعلق الزوال الثانی

بالاول باعتبار الثبوت كما يظهر لمن له فكر صائب فلا فائدة فی ذكر هذا القول انتهی يعنی لا فائدة فی قول السيد المحقق مع انه آه اذ

المشهور لا يفی بالمقصود فانه يجوز ان يكون الادراك الذی تعلق به الادراك سلبا ثابتا فبالادراك اللاحق لا يزول الا ثبوته ويبقی

السلب المحض وهكذا كل ادراك فالامر العدمی الخ لا يتعلق بالسلب المحض بل بالثبوت وهو ليس بمحال فلا يلزم ما هو المقصود من كون

الادراك وجوديا محضا وحاصل الرد انه ليس غرض السيد المحقق من ذكر هذا القول وفاءه بالمقصود بل مجرد اثبات المقدمة

الممنوعة ولو بطريق الشهرة وهو حاصل فنفي مطلق الفائدة في ذكره غير صحيح **اقول** كون عدم تعلق السلب بالسلب مشهورا امر مشهور لا يخفى على ماهر الفن خصوصا المحقق المانع فهو يعلم شهرته وغرضه من ايراد المنع على المقدمة انما هو ابطالها على التحقيق وان كان ثابتا عند الجمهور فذكر السيد المحقق قوله مع انه لا فائدة في ذكرها في سياق جواب منعه اذ ليس فيه الا ذكر ما قد علمه من قبل نعم لو كان به وفاء بالمقصود لكان في ذكره فائدة البتة واذ ليس فليس وهذا هو مراد الكوفاموي من قوله فلا فائدة في ذكر هذا القول وما ذكره الفاضل المحشي لا يدفعه واما قول بعض الناظرين لو كان غرض القائل بنفي الفائدة عن ذلك القول انه لا فائدة له في اثبات المطلوب وان كان له فائدة اخرى فلا يتوجه ما قال المحشي انتهى فسخيف جدا لما عرفت **قال** ثم لا يخفى الخ الغرض منه اثبات اولوية تقرير صاحب المطارحات من تقرير بعض المحققين وحاصله ان طريقة بعض المحققين لا تدل الا على وجودية الادراك الآخر الذي تنتهي اليه سلسلة الادراكات والمقصود انما هو وجودية جميع الادراكات بخلاف تقرير صاحب المطارحات فانه تثبت منه وجودية كل ادراك باجراء التقرير المذكور في جميع الادراكات بناء على ما مر من ان كل زوال صالح لان يتعلق العلم بزواله او بزوال زواله فكان تقرير صاحب المطارحات اولى **قوله** لانها تدل على الايجاب الكلي المراد بالايجاب الكلي كون كل ادراك وجوديا وههنا وجهان لعدم تمامية التقريب احدهما عدم دلالة الدليل المذكور الا على الاعم من كون الادراك وجوديا محضا او انتفاء ثابتا والمرام انما هو الاول فقط وهو مشترك الورود على تقرير صاحب المطارحات وتقرير بعض المحققين وثانيهما عدم دلالته على الايجاب الكلي مع قطع النظر عن ثبوت الوجودية المحضة والاعم وهو وارد على تقرير صاحب المطارحات خاصة وغرض السيد المحقق من قوله ثم لا يخفى انما هو بيان هذا الوجه لا الوجه السابق **قال** اقول فيه نظر الخ مورد النقض قول الدواني والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية آه وحاصل النظر انه لو لم سلسلة الادراك الى ادراك وجودي لا يلزم اجتماع ادراكات غير متناهية في النفس كما هو المتبادر من ذلك القول بل اعدام ادراكات غير متناهية لانه اذا كان كل ادراك زوالا لما قبله لا تبقى الادراكات السابقة عند الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا فيكون جميع تلك الادراكات الغير المتناهية منتفية **قوله** اي الادراكات السابقة اي على الادراك الاخير **قال** فالاولى آه يعني اذا عرفت سخافة ما ذكره الدواني فاعلم ان الاولى ان يقال لو كان كل ادراك زوالا لما قبله ولم تنته السلسلة الى ادراك وجودي يلزم انتفاء كل واحد واحد من الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق وبالجملة ففي كل مرتبة لا يوجد الا ادراك واحد وهو الاخير ولا يجتمع معه ما قبله اصلا وهو محال فلو ورد عليه احسن المحققين بانه لا يلزم من كون الادراك زوالا ان لا يوجد الادراك السابق رأسا بل اللاحق لا يجتمع مع مرفوعه فيجوز ان تجتمع مع الادراكات السابقة التي لم تتعلق بها الرفع مطلقا واجاب عنه زبدة المحققين بان الادراك اذا كان عبارة عن الزوال اللاحق يلزم ان يزول مرفوعه وهو زوال لما قبله فيلزم زوال مرفوع المرفوع وهكذا فيلزم عند تحقق الادراك الاخير انتفاء جميع الادراكات السابقة ولو بالواسطة هذا **اقول** قد وقع الاختلاف في ان النفس هل تتوجه في آن واحد الى شيئين مختلفين ام لا فالمشهور هو الثاني والتحقيق هو الاول كما سيأتي فالجواب المذكور انما يستقيم على ما هو المشهور لانه على هذا التقدير لا يمكن ان تحصل للنفس ادراكات كثيرة في آن واحد بل كل ادراك يحصل في آن فيكون جميع ادراكاته على سبيل الترتيب والتعاقب لا محالة فيلزم من تحقق الادراك اليومي كادراك زيد انتفاء الادراكات السابقة باجمعها فان ادراك زيد يستلزم انتفاء ما قبله وهو يستلزم انتفاء ما قبله وهكذا واما لو اختير ما هو التحقيق من ان النفس يمكن توجهه الى شيئين او اشياء في آن واحد فلا يندفع الاشكال وذلك لانا اذا فرضنا انه حصلت للنفس في هذا الآن اربعة ادراكات مثلا ثم حصل في الآن اللاحق ادراك واحد هو ادراك زيد مثلا

ماتدل على الايجاب الكلي فتوجه عليك باتقانه قولهم لاتيع تلك ١٢

ای بعض الناظرین فخلط بینهما ولم یفرق بینهما والمطلب تحقیقه من حواشی الاستاذ سلمه القدیمة المسماة بهدایة الوری ١٢ مولوی انوار احمد منظله العالی

ای مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مدظله

ای مولانا ولی الله ١٢ منه مدظله

١٦٥

فهو لا يكون المقتضي الواحد من هذه الاربعة ضرورة ان المرفوع الواحد لا يتعلق الا بالشيء الواحد فلا يلزم منه الا انتفاء مرفوعه وهو واحد من الاربعة لا انتفاء

الباقية وقس عليه ثم اقول النظر الدقيق يحكم ببقاء الاشكال على المشهور ايضا فانه اذا حصل للنفس ادراك زيد اليوم فلا يلزم منه انتفاء جميع الادراكات

المرتبة السابقة عليه لاحتمال ان يكون هذا الادراك زوالا لما كان حصل في النفس قبله بعشر سنين ويكون هو زوالا لما قبله وهكذا فلا يلزم من ادراك

زيد الا انتفاء مرفوعه وهو الحاصل قبل عشر سنين وهو يستلزم انتفاء ما قبله ولا يلزم انتفاء الادراكات التي حصلت في هذه المدة وبالجملة لا يلزم

من الادراك اللاحق الا انتفاء مرفوعاته ولو بواسطة لا انتفاء غيرها فلا يلزم انتفاء جميع الادركات السابقة فالايراد بحاله الى الآن كما كان

واجاب عنه بعض الافاضل بان مراد السيد الزاهد انه يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة المنتظمة في سلك سلسلة واحدة مع الادراك اللاحق

عند تحققه ولا يخفى عليك ان ايراد احسن المحققين ليس الا على ما يفهم من ظاهر عبارة السيد المحقق وارادة المعنى المذكور في الجواب من كلامه اختيار

بطريق آخر لا دفع لما ورد عليه فافهم فانه مما يحتاج الى لطف القريحة **قوله** ولم يقل فالصواب آه يعني قال السيد المحقق الاولى. لم يقل فالصواب

اشارة الى انه يمكن تاويل مورد الايراد ايضا وله طريقان احدهما ان يحمل على ما ذكره السيد المحقق ههنا ويكون المعنى للنفس ادراكات غير متناهية

من حيث الانتفاء وثانيهما ان يحمل على ما سيأتي بقوله ويمكن الجواب عنه **قوله** مع ان الوجدان شاهد بخلافه اذ الطبع السليم يحكم بانه لا يزول

ادراك عند ادراك آخر فان قلت يجوز ان يزول ادراك ولا يحصل العلم به لحصول الذهول او عائق آخر قلت لو تاملنا عند حصول ادراك زيد

ما وجدنا ايضا شيئا زائلا في انفسنا فهذا الدليل على عدم وجود الزوال غينا والا لربما علمنا عند التامل والالتفات **قوله** قد يستدل

على بطلان اللازم ايضا بما تقرر في مقره ان العلوم تتزايد يوما فيوما والتزايد لا يكون الا بان يبقى الاول ويحصل الثاني **قوله** والاستدلال

عليه آه المستدل القاضي احمد علي السنديلي حيث قال الادراك منشأ الامتياز فلو كان سلبا بسيطا لم يتميز فان السلوب البسيطة لا تتميز

الا بملكاتها والسر فيه على ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة والفاضل مرزاجان في حواشي شرح المطالع انه لو تميز سلب الانسان

عن غيره بنفس السلب مع قطع النظر عن ملكته لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا يكفي فيه مجرد ملاحظة الطرفين اذ يجوز ان لا يكون الانسان

ولا سلبه هذا السلب بل الانسان يكون مسلوبا بالسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة ولما لم يتميز فكيف يكون منشأ الامتياز

انتهى وحاصله ان الادراك منشأ لامتياز المعلوم عما عداه وانكشافه عند العالم ولا شيء من الانتفاء المحض بمنشأ الامتياز ينتج لا شيء

من الادراك بالانتفاء المحض وهو المراد اما الصغرى فمع كونها متقررة عند الكل غنية عن البيان لا يقال ذهب بعض المتاخرين ومنهم

السيد المحقق الى القول بالحالة الادراكية وانها منشأ الانكشاف ومع ذلك فهم لا ينكرون كون الصورة العلمية علما واطلاق العلم

عليه فعلم انه ليس كل ادراك منشأ للانكشاف لانا نقول اطلاق العلم على الصورة العلمية عندهم مجاز لا حقيقة واما الكبرى فلان

السلب المحض لا يكون ممتازا عن السلب الآخر بذاته وكل ما كان كذلك لا يكون منشأ لامتياز الغير فالعدم المحض لا يكون منشأ له اما الصغرى

فلان الاعدام المحضة لو امتازت بانفسها لم يكن الحصر بين شيء كالانسان وسلبه كاللاانسان حصرا عقليا والتالي باطل بالبداهة

والاجماع فكذا المقدم ووجه الملازمة انه لما كانت السلوب ممتازة بذاتها مع قطع النظر عن اضافتها الى ملكاتها فيجوز ان لا يوجد الانسان

ولا هذا السلب الخاص بان يكون الانسان مسلوبا بالسلب آخر ممتاز عن الاول بذاته وهو ظاهر واما الكبرى فلان منشأ الشيء لا بد ان يكون

ذا تميز فمنشأ امتياز الغير لا بد ان يكون ممتازا بنفسه لا بالغير **قوله** والا لم يكن الحصر آه قد يستدل على عدم تمايز السلوب بذواتها بانه

لو تميزت بذواتها لم يكن الحصر بين الوجود وسلبه حصرا عقليا فان المراد بالحصر العقلي ههنا ما يجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفين مع قطع النظر

له اي المولوي عبد الغني رح ۱۲ منه مد ظله

له اي مولانا جلال الدين الدواني ۱۲ منه مد ظله

له اي الكيفيت ... ۱۲ منه مد ظله

عن الواسطة الخارجية ولا يبقى هذا الحصر على هذا التقدير لاحتمال سلب آخر مغاير للسلب الاول ويرد عليه انه على تقدير تعدد مفهوم السلب وتمايز السلوب بالذات يجوز ان يكون الوجود ايضا متعددا ومتمايزا بذاته لا مشتركا معنويا فيصح الانحصار بين الوجود الخاص والعدم الخاص انحصارا عقليا فانا اذا قلنا هذا الشيء اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان حصرا عقليا وقد يزاح بما ذكره المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد من ان هذا الحصر ليس بمقصود فان الغرض ههنا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود آخر وهو مردود بما ذكره الصدر الشيرازي في حواشيه الجديدة المتعلقة بشرح التجريد من انا لا نسلم ان الغرض ههنا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية كيف والكلام على تقدير كون العدم متعددا وممتازا بذاته وكذا الوجود فيكونان مستعملين في احد معانيه قطعا فيكون الحصر عقليا بلا ريب لا يقال كيف يكون الحصر بين الوجود الخاص وسلبه الخاص عقليا لاحتمال ان يكون ذلك الشيء موجودا بوجود آخر او معدوما بعدم آخر فلا يحصل الجزم للعقل بمجرد تصور الطرفين بل بانضمام مقدمة خارجية وهي ان الشيء لا يكون موجودا الا بوجوده لا بوجود غيره وكذا لا يكون معدوما الا بعدم وجوده الخاص لا بعدم آخر لانا نقول لا حاجة الى هذا التطويل بلا طائل فان قولنا هذا الشيء اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص معناه الترديد بين وجوده الخاص وسلبه ولا ريب في انه حاصر من غير حاجة الى امر آخر فافهم ولا تزل كما زلت اقدام المحققين ههنا ومنهم السيد المحقق حيث ظن في حواشي شرح المواقف ان الحصر بين الوجود الخاص والعدم بمعنى سلب هذا الوجود ليس عقليا وتبينه بما لا طائل تحته ولعلك تفطنت من ههنا ان كون السلوب ممتازة بانفسها لا يبطل الحصر العقلي بين الانسان وسلبه الخاص فان قولنا الشيء اما ان يكون انسانا او لا انسانا معناه على هذا التقدير الترديد بين الانسانية وسلبها الخاص ولا شك في ان العقل يجزم بالحصر بينهما بمجرد تصورهما بهذا المعنى لا يقال احتمال كون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول باق لانا نقول على تقدير امتياز السلوب بذواتها يجوز ان لا يكون كل واحد واحد من السلوب صالحا الا للاضافة الى الذات المخصوصة فيكون رفعا لها فيصح الحصر العقلي بين تلك الذات وسلبه الخاص قوله بجزم العقل آه صفة كاشفة لحقيقة الموصوف كما في قولهم الجسم الطويل العريض العميق قوله اذ عدم التمايز الا بملكاتها الخ حاصل الرد ان عدم تمايز السلوب بذواتها بل بملكاتها لا يوجب عدم كونها منشأ لانكشاف الغير وانما يوجبه عدم تمايز السلوب بوجه من الوجوه فان ما لا يتميز نفسه كيف يميز غيره لا عدم تمايز السلوب الذاتي فان الواجب في انكشاف الشيء بالشيء انما هو تميز ما به الانكشاف مطلقا ولو بواسطة الغير قوله وان ظن آه يعني حصول تمايز الاعدام بملكاتها وان كان يكفي في كونها منشأ للانكشاف لكنه فيما نحن فيه اذ على تقدير كون العلم عبارة عن الانتفاءات المحضة الملكات ايضا تكون بسيطة فلا يحصل الامتياز اصلا قوله فيه الخ حاصله ان كون الملكات سلوبا بسيطة ايضا يقتضي عدم تمايز الاعدام مطلقا اذ تمايز السلوب انما يتوقف على اضافتها الى الملكات لا على تمايزها قوله فليتامل اشارة الى ان امتياز السلوب موقوف على امتياز ملكاتها ايضا فان الاضافة لا توجب تميز المضاف الا اذا امتاز المضاف اليه كما تشهد به الضرورة فافهم كذا في المنهية قال واللازم آه حاصله ان اللازم على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال هو الانتفاءات المحضة وذلك لان كل ادراك صفة ثابتة للنفس وسلب ثابت فاذا تعلق الزوال به يزول ثبوته ويبقى الانتفاء المحض مثلا ادراك بكر زوال ثابت لادراك خالد فاذا تعلق الزوال به عند ادراك عمرو زال ثبوته وبقي انتفائه المحض وادراك عمرو ايضا ادراك ثابت فاذا تعلق الزوال به عند ادراك زيد زال ثبوته وبقي انتفاؤه وهكذا فلم يلزم الا انتفاء الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير لو لم تنته السلسلة الى ادراك وجودي لا اجتماع الادراكات السابقة قوله بناء على ما تقرر آه ان جعل ما تقرر قاعدة كلية فممنوع اذ لفظ اذا الدال على الاهمال الملازم للجزئي ممنوع اذ قد يتعلق النفي بالقيد والمقيد جميعا

ای مولانا جلال الدین الدوانی ۱۲ منه سلمه

ای مولانا صدر الدین الشیرازی ۱۲ منه سلمه

كما فى قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وان جعل قضية مهملة او جزئية فلا تنفع لجواز ان يكون ما نحن بصدده من قبيل ما يتعلق النفى هناك بالقيد والمقيد جميعا ولو سلمنا كليتها فنقول انه قانون لفظى لا يلتفت اليه فى امثال هذه المباحث **قوله** اورد عليه آه المورد كمال المدققين مولانا محمد كمال الدين نور الله مرقده وحاصله ان عموم العدم المحض من العدم الثابت انما هو اذا لم يعتبر وجود الموضوع اما اذا اعتبر وعلم وجود الموضوع فهما متلازمان فى ذلك لان عمومه منه انما هو بسبب ان العدم المحض لا يقتضى وجود الموضوع فيحتمل ان يكون الموضوع موجودا ويحتمل ان لا يكون موجودا وليسلب عنه المحمول والعدم الثابت نقيضه لاقتضاء ثبوت الشئ وان كان عدما للشئ وجود ذلك الشئ ومن ههنا تسمعهم يقولون ان السالبة البسيطة كزيد ليس بقائم اعم تحققا من الموجبة المعدولة كزيد لا قائم فلما علم وجود الموضوع انتفى سبب العموم فيثبت التلازم بينهما وح فتصدق السالبة المحضة موجبة معدولة فانا اذا علمنا وجود زيد وحكمنا عليه بانه ليس بقائم فهو يستلزم الحكم بانه لا قائم وبالعكس اذا تمهد لك هذا فنقول وجود الموضوع فى مبحث الادراك معلوم وهو النفس لفرض تحقق الادراك الاخير كادراك زيد ولا بد للادراك من مدرك فلو سلمنا لزوم الانتفاءات المحضة فى النفس على تقدير تعلق الزوال بما قبله بناء على القاعدة اللفظية المذكورة لكن الاعتراف به اعتراف بلزوم الانتفاءات الثابتة لان الانتفاء المحض عند وجود الموضوع يستلزم الانتفاء الثابت كما مهد لك آنفا فالقول بلزوم الانتفاءات المحضة قول بلزوم الادراكات فيصح قول المحقق الدوانى فيندفع ايراد السيد المحقق ولعلك علمت من ههنا ان هذا الايراد انما هو على سبيل التنزل والا فلقائل ان يمنع جريان تلك القاعدة اللفظية فى هذا المبحث كما ذكرنا سابقا **قوله** والسالبة المحضة فى هذه الصورة تصدق معدولة ههنا اربع قضايا موجبة[1] محصلة كزيد قائم وسالبة[2] بسيطة كزيد ليس بقائم وموجبة[3] معدولة كزيد لا قائم وسالبة[4] معدولة كزيد ليس بلا قائم اما الاولى والثانية فبينهما تقابل الايجاب والسلب على ما ذكره رئيس الصناعة[5] فى الشفاء لكون احدهما وجوديا والآخر عدميا وعدم خلو محل عنهما واما الاولى والثالثة فكذلك ايضا الا ان لتفارق السالبة المحضة عن الموجبة المحصلة صورتين احدهما عدم وجود الموضوع وثانيهما سلب المحمول عن الموضوع الموجود ولتفارق المعدولة الموجبة عنها صورة واحدة فقط وهى الثانية منها واما الاولى والرابعة فبينهما عموم وخصوص مطلقا فانه كلما صدقت الموجبة المحصلة صدقت السالبة المعدولة ولا عكس لاحتمال عدم الموضوع الا اذا علم وجود الموضوع فانهما حينئذ يتلازمان[6] نص عليه المحققون من الحكماء وللفاضل المحشى ههنا مسلك آخر سياتى ما فيه واما الثانية والثالثة فبينهما عموم وخصوص مطلقا ايضا لانه كلما صدقت الموجبة المعدولة صدقت السالبة البسيطة دون العكس لاحتمال عدم الموضوع واما الثانية والرابعة فبينهما عموم وخصوص ايضا فانه كلما صدقت السالبة البسيطة صدقت السالبة المعدولة دون العكس لتحقق السلب العدولى فى ضمن الايجاب المحصل واما الثالثة والرابعة فبينهما تباين بالايجاب والسلب فاحفظ فانه ينفعك فى مواضع شتى **قوله** وفيه كلام سياتى وفى الكلام كلام سياتى فانتظره **قوله** فيه ان استحالته الخ اعلم اولا انهم اختلفوا فى حدوث النفس وقدمها فالمنسوب الى افلاطن ومن تبعه قدمها ووجودها قبل وجود الابدان وتلقاه القطب[7] الشيرازى فى شرح حكمة الاشراق بالقبول حيث قال ذهب افلاطن الى قدم النفوس وهو الحق الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقول النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم الارواح جنود مجندة فما تعارف الحديث ولقوله عليه الصلوة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام وانما قيده بالفى عام تقريبا الى افهام العوام والافليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هى غير متناهية لقدمها وحدوث الابدان انتهى وذهب المشاؤن ومن تبعهم

---

[1] مع
[2] مع
[3] مع
[4] مع
[5] ای الشیخ ابو علی بن سینا ۱۲ منه مد ظله
[6] فیه اشارة الى انه ليس مذهبه حقيقة قد صانكما حققه صاحب الاسفار الاربعة ۱۲ منه مد ظله
[7] ای مولانا قطب الدين الشيرازى رح ۱۲ منه مد ظله

رئيس الصناعة ومن تبعه الى حدوثها بحدوث الابدان واليه مال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق والتلويحات اما الفرقة الاولى فاستدلت
على القدم بدلائل منها ما اورده ابن كمونة في شرح التلويحات من انه لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة
اما موجودة قبل حدوث النفس اولا والاول يقتضي ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو
محال والثاني لا يخلو اما ان تكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى
حادثة ومن حيث انها لم تحدث الا الان تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اخرى
وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علة دائمة فرجح وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيح من غير مرجح واما الثاني فلانه لو كانت للبسيط
علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيه لم يمكن اسناد المعلول الى الباقي والا فان كان له شيء من المعلول وللباقي تاثير في باقيه
فيكون المعلول مركبا وان لم يكن لشيء منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في
الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل
ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا ولا جائز ان تكون تلك العلة مركبة لما تقدم من ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب
لكن النفس يستحيل عليه ان تكون مركبة هذا ولا يخفى عليك ان هذا الدليل مبني على امتناع كون علة البسيط مركبا وهو وان كان مشهورا بين
الفلاسفة لكن لم يقم عليه برهان قوي بعد وتحقيقه في حكمة الاشراق وشرحها ومنها ان علة النفس لو كانت موجودة بتمامها قبل وجود البدن
يلزم وجودها قبله وفيه المطلوب وان لم تكن موجودة بتمامها يتوقف وجودها عليه لكون البدن على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنه
لا يتوقف عليه والا وجب بطلانها ببطلانه واللازم باطل بالبراهين الدالة على بقائها بعد خراب البدن فالملزوم مثله ولا يخفى عليك ما فيه فان
البدن يجوز ان يكون شرطا لحدوث البدن لا لبقائها فلا يلزم من استغناء النفس عن البدن في البقاء استغناؤها عنه في الحدوث وبالجملة
فالدلائل المورودة لقدم النفوس كلها سخيفة جدا ولولا غرابة المقام لذكرت كثيرا منها على انه تلزم عليه مفاسد كثيرة كتعطل النفس مدة مديدة
عن تصرفها في البدن ولزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولزوم وجود الامور الغير المتناهية مع قيام الادلة القاطعة
على بطلان اللاتناهي فاذن الحق هو القول بالحدوث وكتب المشائين مملوة من ادلة اثباتها لا حاجة الى ذكرها ههنا هذا كله على طور الحكمة واما
على طور الشرع فقد ثبت خلق الارواح قبل الاجساد بالاحاديث لكن لا في الازل لثبوت حدوث ما سوى الله تعالى حدوثا زمانيا بل فيما لا يزال
وبه ظهر ان تقييد الفي عام في الحديث ليس لمجرد تفهيم العوام كما فهمه شارح حكمة الاشراق وايد به القول بالقدم وههنا مذهب آخر ذهب اليه بعض
الفلاسفة وهو ان النفوس الكاملة قديمة والناقصة حادثة ولا يخفى عليك ان هذا التوزيع ليس بصحيح وهو ترجيح من غير مرجح وثانيا ان القائلين
بحدوث النفس اتفقوا على ان النفس تتصف بمرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن مرتبة يكون النفس فيها خالية عن جميع الادراكات الحصولية وذلك
في مبدأ الولادة واما القائلون لقدمها فافترقوا فرقتين فالاكثرون منهم قالوا ايضا باتصافها بها وبعضهم انكروه وقالوا هذه المرتبة من خواص
حدوث النفس لا توجد عند قدمها وثالثا ان حاصل ايراد الفاضل المحشي ههنا ان استحالة ما الزمه السيد المحقق من وجود الادراكات الغير
المتناهية في الزمان الماضي على وجه التعاقب مسلمة على تقدير حدوث النفس كما ذكره في حواشي شرح الهياكل لانه لما كانت النفس حادثة
بحدوث الابدان فيكون زمان وجودها متناهيا في جانب الماضي فكيف توجد الادراكات الغير المتناهية في ذلك الزمان المتناهي
وايضا اول ادراك حدث للنفس بعد حدوثها لا يخلو اما ان يكون [illegible] لادراك آخر قبله اولا لا سبيل الى الثاني لانه خلاف المفروض ولا سبيل

ك اى الشيخ ابو علي بن سينا رح ١٢ منه ظله

ك٢ اى مولانا شهاب الدين الحكيم المقتول رح ١٢ منه ظله

ك٣ اى عز الدولة سعد بن منصور رح ١٢ منه ظله

الى الاول ايضا لاستلزامه عدم كون ما فرض اولا اولا لا يقال يجوز ان يكون ذلك الادراك الاول زوال الصفة من صفات النفس لادراك آخر قبله
حتى يلزم ما يلزم لانا نقول هذا رجوع الى الشق الثاني من شقي المطارحات والكلام كان على الشق الاول واما على تقدير قدم النفس كما هو مذهب
بعض الاشراقيين فاستحالة اللازم ممنوعة لجواز ان يكون العقل الهيولاني من مختصات حدوث النفس والتوجه على تقدير قدمها كما هو مزعوم البعض
لم يكون زمان النفس غير متناه في جانب الماضي فلا استحالة في لزوم الادراكات الغير المتناهية على سبيل التعاقب نعم لو ثبت اتصاف النفس
بهذه المرتبة على تقدير قدمها ايضا لتم الكلام واذ ليس فليس والحاصل ان ههنا مذاهب ثلثة احدها حدوث النفس وثانيها قدمها مع اتصافها
بمرتبة العقل الهيولاني وثالثها قدمها مع عدمها واللازم انما يستحيل على المذهبين الاولين دون الاخير فلا يكون تقرير السيد المحقق تاما جاريا عند الكل
ولا يبعد ان هذا الايراد ليس بشيء لان السيد المحقق ليس بغافل عما ذكره المورد والشاهد عليه قوله في حواشي شرح الهياكل وهذا التسلسل وان كان
في الامور الاعتبارية لكنه في الادراكات على تقدير حدوث النفس محال انتهى حيث قيد استحالة اللازم بتقدير حدوث النفس فغرضه ليس الا اثبات
الاستحالة على مذهب المشائين من حدوث النفس وهو الحق الحقيق بالقبول وهو حاصل على ان انكار العقل الهيولاني في النفس على تقدير
قدمها صادر عن صاحب العقل الهيولاني فان بداهة الوجدان شاهدة بان المولود في مبدأ الولادة لا يدرك شيئا بالحصول سواء كانت
النفس قديمة او حادثة فتخصيص هذه المرتبة بحدوث النفس بلا مخصص فالاستحالة لازمة على تقدير القدم ايضا ولا يضر عدم لزومها على
المذهب المرجوح ومن ههنا ظهر ما في كلام السيد المحقق المذكور وان اشتهيت زيادة تفصيل في ذلك فارجع الى التعليق الحمائل قوله والشاهد عليه
اي على ان مرتبة العقل الهيولاني من خواص حدوث النفس قوله اذ الكل التسلسل آه توضيحه انهم استدلوا في فواتح كتب المنطق على عدم
نظرية كل من التصورات والتصديقات بانه لو كان كل منها نظريا لزم الدور او التسلسل فانا اذا حاولنا تحصيل شيء منها فلا بد ان يكون
محصوله لعلم آخر وهو ايضا نظري لا يكون حصوله الا بعلم آخر فان عاد يلزم الدور والا يلزم التسلسل وكلاهما محالان وقالوا هذا التقرير انما
يتم على تقدير حدوث النفس فانه لما كان النفس حادثة كان زمانها متناهيا فلا يمكن وجود المبادي الغير المتناهية فيه واما على تقدير
قدمها فلا لجواز حصول النظريات بطريق التسلسل وهو لا يكون مستحيلا على هذا التقدير لكون زمان النفس غير متناه فهذه الحوالة منهم
شاهدة شهودا بينا على ان العقل الهيولاني من خواص حدوث النفس عندهم فانه لو لم يكن كذلك لم يصح حكمهم بتوقف التقرير المذكور على
حدوثها التمامية على تقدير القدم ايضا فان زمان النفس وان كان غير متناه على ذلك التقدير لكن زمان الادراك على تقدير العقل الهيولاني
متناه البتة فيلزم التسلسل المستحيل ايضا ولا يخفى عليك ان هذه الشهادة مردودة غير مسموعة بوجهين احدهما اما اولا ان هذه الحوالة
وان كانت صادرة عن البعض لكنها غير مقبولة عند المحققين والشاهد عليه قول المحقق الدواني في حواشي التهذيب عند قول صاحب التهذيب
وتقسيمها بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر الخ هذا الطريق يعني طريق الاحالة الى البداهة اسلم من تكلف الاستدلال
عليه بانه لو كان الكل من كل منها نظريا لدار او تسلسل او بديهيا لما احتجنا في شيء منها الى الفكر فانه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب
التصديق من التصور ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها الخ فقوله على ما هو المشهور
صريح في انه ليس براض عن توقف الاستدلال المذكور على حدوث النفس ولي في توجيه هذا القول تحقيقات ذكرتها في التعليق العجيب
فانظر فيه وثانيهما ما قيل ان المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت ذات النفس قديمة او حادثة فلا تختص
استحالة التسلسل المذكور بحدوث النفس بل يتاتى على تقدير قدمها ايضا وههنا تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي القديمة ١٢ منه

اي الحسن وهو انه لو بدل قوله على تقدير حدوث النفس بقوله على تقدير العقل الهيولاني لكان اولى كذا ذكره الاستاذ الوالد سلمه في تعليق الحمائل ١٢ مولوي انوار الحمد سلمه الله

٥٢ اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه

[illegible] التسلسل [illegible] التصور ١١٩ على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس ولا بد يمكن ان يستدل على انتفاء تلك المرتبة غلام يحيى ١٢

هداية الوری فارجع اليها قوله رأسا ای سواء كانت النفس حادثة او قديمة وهذا خلاف مذهب الكل قوله وهي انا نفرض مفهومين متناقضين يعني توضيح المقام انا نفرض مفهومين متناقضين نسمي احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ونفسر المعلوم بما حصل في الذهن سواء كان حصوله بنفسه كما اذا كان في تلك الشئ بديهيا او بوجه ذاتي او عرضي سواء كان ذلك الوجه مرآة لملاحظته كما في علم الشئ بالكنه وبالوجه او لا كما في علم الشئ بكنهه وبوجهه وبالجملة المعلوم عبارة عما حصل في الذهن باي نحو كان ونفسر المجهول المطلق بما يناقضه وهو ما لا يحصل في الذهن بوجه من الوجوه لا بنفسه ولا بوجه ذاتي او عرضي حتى بهذا العنوان ايضا وفرض مثل هذين المفهومين جائز عند العقل اذ لا استحالة فيه وعلى تقدير القول بمرتبة العقل الهيولاني يلزم بانضمام هذه المقدمة المفروضة الحقة محال فليس هو الا بسبب فرض تلك المرتبة فما يستلزم المحال محال ففرض تلك المرتبة محال سواء كانت النفس قديمة او حادثة وذلك ما اردناه وتقرير لزوم الاستحالة ان تلك المرتبة لو كانت من الواقعيات والواقعي لا يلزم من فرضه محال ففرضنا ان عمروا مثلا كان في مبدأ ولادته في تلك المرتبة ثم حصل له كما خرج من تلك المرتبة مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذي مر يعني ما لا يحصل بوجه من الوجوه بان تصور اولا هذا المفهوم فقط ولم يحصل له قبله امر آخر غيره فنقول زيد مثلا اما معلوم عنده بالمعنى الذي مر بان حصل عنده بنفسه او بوجه من الوجوه او مجهول مطلق بان لم يحصل عنده بوجه من الوجوه وكلاهما باطلان اما الاول فلان المعلوم هو ما حصل في الذهن بنفسه او بوجه من الوجوه وقد فرضنا انه لم يحصل لعمرو من الادراكات الحصولية سوى ادراك مفهوم المجهول المطلق بالمعنى المار فلو كان زيد عنده معلوما في ذلك الآن لم يكن معلوما الا بعنوان هذا المفهوم الحاصل عنده فيكون هذا المفهوم عنوانا لزيد وشرحا له فيكون مجهولا عليه فيلزم صدق المتناقضين المعلوم والمجهول المطلق على زيد وهو محال واما الثاني فلانه لو كان زيد مجهولا مطلقا عند عمرو في ذلك الآن المفروض فيصدق عليه انه مجهول مطلق وقد فرض ان هذا المفهوم حاصل لعمرو فيلزم كون زيد معلوما لعمرو بهذا العنوان فيلزم كونه مجهولا مطلقا ومعلوما معا اذ لا معنى للمعلوم الا ما حصل في الذهن بوجه وهل هذا الا اجتماع المتناقضين قوله ان مرتبة العقل الهيولاني آه نقل بعض الناظرين عن استاذ استاذه ان هذا الاشكال مما لا اختصاص له بمرتبة العقل الهيولاني فانه لو لم تثبت تلك المرتبة ولم يفرض حصول هذا المفهوم اولا توجهت الشبهة ايضا فانه لا شك ان النفس في اي مرتبة فرضت بعض الاشياء مجهولة لها ببعض الوجوه الذاتية او العرضية فلو فرض مفهوم المجهول المطلق في النفس فنقول زيد المجهول ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان مفهوم المجهول المطلق عنوانا وصادقا عليه فيلزم كونه مجهولا حين كونه معلوما وان كان مجهولا مطلقا يكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه فيلزم كونه معلوما حين كونه مجهولا انتهى اقول سخافة هذا التقرير ظاهرة فانا نختار الشق الثاني من غير لزوم المحال كما فصلناه في رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق فلا نعيده قوله فان العقل آه دفع لما يقال من ان النفس اذا انتقلت من مرتبة العقل الهيولاني لا تدرك الا الامور المحسوسة البديهية كصورة الاب والام ونحوهما ولا يحصل له ابتداء ادراك الكليات ومفهوم المجهول المطلق منها وحاصل الدفع ان العقل لا ينقبض اذا خلي وطبعه عن تجويز حصول هذا المفهوم للنفس ابتداء وهذا القدر كاف في المقصود وان لم يحصل له عادة قوله فيكون عنوانا له اي فيكون مفهوم المجهول المطلق الحاصل للنفس عنوانا لزيد وصادقا عليه فيلزم اجتماع المتنافيين قوله ولهذه الشبهة تقريرات اخر مخصصتهما انما لم يتعرض لذكرها لئلا يطول الكلام ويشوش المرام ولما اعرض المحشي عن ذكرها اعرضنا ايضا للعذر المذكور وقد الفت في هذا المبحث رسالة سميتها حل المغلق في بحث المجهول المطلق ذكرت فيها جميع تقارير الشبهة واجوبتها مع ما لها وما عليها فعليك بها قوله وقد عرضتها على اذكياء عصرنا قال في الحاشية اراد به محمد ساجد الجونفوري المشهور من الاذكياء المعاصر للاستاذ سلمه الله تعالى انتهت

قوله فلم يات احد بما ليعتد به قال في الحاشية لاحدان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان في تلك المرتبة مستندا بان الطفل
في مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاب والام ومثل ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انتهت قوله فهي احق ان تسمى بالجذر الاصم العدد المضروب
في نفسه يسمى جذرا عند الحساب كالثلثة مثلا اذا ضربناها في نفسها يصير تسعة فتسعة مجذور والثلثة جذرها وقس عليه ثم العدد
ان علم له جذر بالتحقيق يسمى ذلك العدد منطقا بضم الميم كالاربعة فان جذره اثنان والستة عشر فان جذره اربعة وهكذا وان لم يكن استخراج
جذره الا بالتقريب يسمى ذلك العدد اصم كالاثنين مثلا فان الطاقة البشرية لاتفي باستخراج عدد اذا ضرب في نفسه حصل اثنان تحقيقا
واختلفوا في ان هذا القسم من العدد هل له جذر في نفس الامر ام لا فمنهم من قال نعم الا انه مما استاثر الله تعالى به نفسه لاظهار عجز العباد ولهذا
قال بعض الحكماء ينبغي للعبد ان يواظب على قوله سبحان من يعلم جذر الاصم والمحققون منهم ذهبوا الى انه ليس له جذر في نفس الامر فلا يعلمه
سبحانه وتعالى ايضا اذ علمه لا يتعلق الا بما يكون واقعيا وبرهنوا عليه ببرهان قوي مذكور في موضعه كذا ذكره العلامة شمس الدين الخلخالي
في شرح خلاصة الحساب للاستاذ البهاء العاملي وقد جرت عادة المؤلفين انهم يسمون الاشكالات العسيرة الحل بالجذر الاصم ووجه المناسبة
لا يخفى ولننبهك ههنا على حكاية جليلة وهي ان الحسين[1] المحقق نور الله مرقده عرض هذه الشبهة بطريق الامتحان على الفاضل[2] اللكنوي حين حضر
بخدمته لتحصيل بعض ما بقي من شرح الملخص وغيره بعد الفراغ عن تحصيل ما عداه من الكتب في خدمة بحر العلوم مولانا عبد العلي رح عند قصده
زيارة الحرمين الشريفين وقال انها لا تنحل بانامل الافكار فاجاب عنه الفاضل المذكور بانا نختار الشق الثاني وهو ان زيدا مجهول مطلق عنده
في ذلك الآن ومفهوم المجهول المطلق وان كان في جباله لكنه لم يجعل مرآة لملاحظته وحصول الوجه بدون جعله مرآة لملاحظته لا يستلزم معلوميته
كيف ومفهوم الشيء وجه لجميع الاشياء وحاصل في جميع الاذهان فلو كان حصول الوجه مطلقا لمعلومية ذي الوجه وانكشافه عند العالم لزم
ان يكون جميع الاشياء معلومة عند الكل وهو ظاهر البطلان وح لا يلزم ان يكون ما فرض مجهولا مطلقا معلوما مطلقا فقال المحقق الممدوح
انا نصطلح على ان المعلوم بوجه ما عبارة عما يحصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي على وجه المرآتية اولا والمجهول المطلق عبارة عما
لا يكون كذلك فيلزم الخلف على هذا الاصطلاح قطعا فانتقل الفاضل المذكور الى جواب آخر وقال قد تقرر في موضعه ان النفس اذا انتقلت عن
مرتبة العقل الهيولاني الى مرتبة العقل بالملكة ادركت الجزئيات المحسوسة اولا فيكون اول مدركاته جزئيا محسوسا ففرض حصول مفهوم
المجهول المطلق اولا غير معقول فرده المحقق الممدوح بان هذا وان كان متقررا عند الجمهور من الحكماء لكن لا عبرة لمتقررات القوم في مقام
التحقيق فقال الفاضل المذكور مفهوم المجهول المطلق كلي نظري مركب من عدة مفهومات وتصور النظري من غير تصور مباديه غير معقول على
ان اهل العربية ايضا يزعمون ان فهم معنى المشتق بعد فهم معنى المشتق منه سواء كانت المشتقات موضوعة للذات والصفة والنسبة كما هو
المشهور او لمعنى بسيط ينتزع عنه هذه الثلثة كما يعتقده المحققون وان اغمضنا عن ذلك كله فنقول ان زيدا كان مجهولا مطلقا عند عمرو قبل حصول
مفهوم المجهول المطلق في ذهنه وكان هذا المفهوم وجها له في الماضي ثم بعد حصوله صار معلوما عنده في الحال بهذا الوجه الثابت له في الماضي
ولا يلزم منه الا كون زيد معلوما في الحال بعد ما كان مجهولا مطلقا في الماضي ولا محذور فيه فحسّن المحقق الممدوح هذا الكلام من الفاضل المذكور
ودعا له معا اقول لعل تحسين المحقق الممدوح هذا الكلام منه انما كان لقطع المسافة والا فالجوابان المذكوران ايضا مخدوشان لا يسمنان
ولا يغنيان اما الاول فلان حصول مفهوم المجهول المطلق اولا وان كان بعيدا عن مسالك الحكماء الا انه ممكن في نفس الامر قطعا بان يلقي الله تعالى
ذلك المفهوم اولا دفعة واحدة في نفس عمرو وعند انتقاله عن العقل الهيولاني من دون احتياجه الى تحصيل مباديه وهو ليس ببعيد عن قدرته تعالى

[1] اي مولانا محمد حسن مع ١٢ منه مد ظله
[2] اي المولوي عماد الدين اللبكني رح ١٢ منه مد ظله

١٧١

وان كان بعيدا عن قدرة العبد فما الجواب عنه على هذا التقدير واما الثاني فلانه اذا كان منهيه مطلوبا في الحال بغير لك الجهة الثابت له في الماضي قد فرض حصول ذلك الوجه في الحال فيصدق في الحال ايضا على زيد فيعود الاشكال فتفكر وان اردت زيادة توضيح لهذا المقام فارجع الى رسالتي على المغلق في بحث المجهول المطلق قوله افاد بعض الاعاظم قال في الحاشية المفيد حضرت مولوي نظام الدين الانصاري السهالي في شرح المبارزية انتهت وحاصل ما افاده بعد تمهيد ان الزوال على نوعين زوال سابق وهو العدم الذي يكون قبل الوجود وهو ازلي غير محتاج الى علة وزوال لاحق وهو العدم الذي يكون بعد الوجود وهو حادث وهما متلازمان تحققا عند الفلاسفة وجودا كما في الحوادث الزمانية وعدما كما في القديمة الزمانية ان المراد من الزوال في قول السيد المحقق اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ان كان مطلق الزوال اعم من ان يكون زوالا لاحقا او سابقا فالحصر المذكور ممنوع لان العدم السابق ليس عدما لاحقا متاخرا عن تحقق الشيء وان كان هو العدم اللاحق اذ ادراك الشيء المتاخر عن تحققه فهو وان كان مسلما لكنه لا يفيد المدعى وهو تعاقب الادراكات الغير المتناهية وذلك لان الادراك الحصولي على تقدير كونه زوالا لا يجب ان يكون زوالا لاحقا بل يجوز ان يكون زوالا سابقا بان يكون الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا زوالا لاحقا لادراك السابق عليه كادراك عمرو الذي هو انتفاء لادراك بكر ويكون ادراك بكر انتفاء سابقا لما هو انتفاء له اي ادراك عمرو وهكذا وظاهر ان العدم السابق للشيء لا يستلزم تحقق ذلك الشيء فلا يلزم تعاقب الانتفاءات تحققا لعدم لزوم تحقق الزوال مع قبل تحقق الزوال مع فلا يثبت المدعى السيد المحقق قوله ان اراد به مطلق انتفاء الشيء وعدمه اقول قد تقرر في مقره ان احكام الجزئيات تجري على مطلق الشيء فلو اريد بالزوال مطلقه لم يرد المنع على الحصر فالاولى ان يقال ان اراد به انتفاء الشيء المطلق وعدمه الخ وتفصيله ان ههنا اربعة احتمالات احدها ان يراد بالزوال الزوال المطلق ومع يمنع الحصر وثانيها ان يراد الزوال السابق فحسب ومع لا يكون هذا القول صحيحا وثالثها الزوال اللاحق فحسب ويرد عليه عدم افادة الدليل ما هو المدعى ورابعها مطلق الزوال ويرد عليه ما يرد على احد الاحتمالين الوسطيين ولعلك تفطنت من ههنا وجه اكتفاء المفيد المحقق على الاحتمالين ايضا قوله كما في الحوادث اراد به الحوادث الزمانية فان الحوادث الذاتية تجامع القديمة الزمانية كالافلاك والعقول ولا اثر للعدم السابق هناك والغرض منه دفع ما يقال العالم عند الفلاسفة قديم فمن اين يوجد العدم السابق وحاصل الدفع ان العالم وان كان قديما لكن الاشخاص الزمانية حادثة بلا ريب بالاتفاق فيتحقق العدم السابق فيها قوله ومسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود قد يتوهم انه على هذا التقدير يلزم الاتحاد بين المبتدأ والخبر فلا يصح قوله اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه فانه يكون كقوله اذ عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ويزاح بان التغاير الاعتباري كاف للحمل قوله وانما يجب في الادراك السابق الحاصل ان كون الادراك عدما لاحقا للشيء انما يجب في الادراك الحصولي الحادث لان العدم السابق للشيء يكون ازليا فلا يكون في الحصولي الحادث والكلام انما هو في اثبات وجودية الادراك الحصولي مطلقا حادثا كان او قديما فلا يثبت الدليل ما هو المطلوب نعم لو كان المطلوب اثبات وجودية الادراك الحصولي الحادث فقط لتم الدليل البتة قوله فمن الجائز الخ اعلم ان الفاضل الرامفوري وجد العبارة في هذا المقام هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهكذا الخ وفهم حاصله ان من الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث كادراك زيد مثلا عدما لاحقا لانتفاء سابق وهو ادراك عمرو على شيء هو اي هذا الانتفاء السابق وهو ادراك عمرو انتفاء له لك الشيء ويكون ذلك الانتفاء السابق انتفاء

افاد بعض الاعاظم انه لم ان مطلق الزوال في مطلق انتفاء الشيء وعدمه لتحقق العدم السابق كما في الحوادث ومسلم ان اريد به انتفاءه بعد الوجود ١٢ منه

اي المولوي رستم علي ١٢ سلمه مد ظله

سابقا للشئ هو اي هذا الانتفاء السابق انتفاء لذلك الشئ ثم اعترض بان قوله ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له لا يفيد معنى
لان المشار اليه بقوله وذلك لا يصح ان يكون الانتفاء السابق والا لزم الاتحاد بين اسم كان وخبره فتعين ان يكون المشار اليه به هو المنفي
بالانتفاء السابق المذكور فيكون المعنى ان المنفي بالانتفاء السابق المذكور يكون عدما وانتفاء سابقا لما هو انتفاء له فح يلزم ان يكون
للعدم السابق عدم سابق لان المنفي عدم سابق ومنفي للعدم السابق ايضا وبطلانه اظهر من ان يخفى فان العدم السابق يكون عدما
ازليا لا يكون قبله عدما هذا وتبعه في لزوم هذا الاعتراض بعض العلماء ولا يخفى عليك ان لزوم هذا الاعتراض مبني على ما وجد عليه عبارة
هذا المقام وهي ليست في النسخ الصحيحة المعتمد عليها والتي توجد في النسخ الصحيحة هكذا فمن المجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث والا
اي عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له الخ وتوضيحها على ما افاده ابي واستاذي سراج المحققين نور الله مرقده هكذا فمن الجائز
ان يكون الادراك المفروض الحدوث اي الادراك الذي فرض حدوثه الآن كادراك زيد زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء وهو ادراك عمرو
الذي هو انتفاء السابق وهو ادراك خالد على ما متعلق بقوله السابق والمراد بما الموصولة ادراك عمرو وهو اي مفروض الحدوث اعني ادراك
زيد انتفاء له الضمير راجع الى ما ويكون ذلك اي الادراك السابق على ادراك عمرو وهو ادراك خالد انتفاء سابقا لما هو اي لشئ ذلك الادراك
السابق وهو ادراك خالد انتفاء له اي لذلك الشئ اقول ومن ههنا ظهر ان ما ذكره بعض الناظرين في بيان حاصل ما افاده المفيد المحقق
بقوله حاصل ما افاده بعض الاعاظم ان الادراك على تقدير كونه زوالا للادراك السابق عليه لا يلزم ان يكون عدما لاحقا لجواز كونه عدما سابقا فالادراك
اللاحق زوال للادراك السابق عليه يجوز ان يكون الادراك السابق عدما سابقا لما هو عدم له الى آخر ما ذكره لا يطابق كلام المفيد المحقق فافهم بقي ههنا
امر آخر وهو ان المفيد المحقق تعرض في السند لان يكون الادراك اللاحق المفروض الحدوث كادراك زيد زوالا لاحقا لادراك قبله اي ادراك عمرو ويكون
ذلك الادراك المنفي زوالا لاحقا لادراك آخر قبله كادراك خالد ويكون ذلك الادراك اي ادراك خالد زوالا سابقا لما هو انتفاء لاحق له
اي ادراك عمرو ولا حاجة اليه بل يكفي ان يقال فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث عدما لاحقا لادراك عمرو ويكون ادراك عمرو انتفاء
سابقا لما هو انتفاء لاحق له اي ادراك زيد فيتم السند في الدرجتين والامر فيه سهل فان تعيين الطريق ليس من داب المناظرين على انه لو حمل
قوله هكذا اشارة الى هذه الصورة وامثالها لم يكن فيه باس فافهم فانه من سوانح الوقت قوله كما في عدم عدم قديم قال الفاضل المعاصر
العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الذي هو موصوف بالقديم لا مضاف اليه والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم الاول
المضاف العدم اللاحق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق انتهى وتبعه بعض العلماء وانا اقول الظاهر ان قوله
كما في عدم عدم قديم متعلق بقوله فمن الجائز وتمثيل له رح فالصواب ان يقال العدم الثاني مضاف الى القديم وموصوفه محذوف والتقدير
هكذا كما في عدم عدم عدم قديم باضافة الاول الى الثاني والثاني الى الثالث وتوصيف الثالث بالقديم ليطابق المثال الممثل له فانك
قد عرفت ان حاصل السند ان يكون الادراك اللاحق كادراك زيد عدما لاحقا لادراك عمرو ويكون هو عدما لاحقا لادراك خالد ويكون هو
انتفاء سابقا لادراك عمرو فيكون ادراك زيد عدم عدم عدم قديم نعم لو كان هذا القول متعلقا بقوله وهكذا ليكون بيانا لصورة اخرى للسند
لكان لما ذكره الفاضل المذكور وجه البتة فافهم فانه دقيق قوله رح لا يلزم الخ يعني اذا كان الادراك زوالا سابقا لما هو انتفاء له لا يلزم
تعاقب الانتفاءات اي الادراكات بحسب التحقق لعدم لزوم تحقق الزائل وجوده على هذا التقدير قوله تخصيص الدليل آه قال في الحاشية
المعلقة على التخصيص اي بان المعلول الادراك الذي بعد الوجود ويكون عدما لاحقا انتهت وقال في الحاشية المعلقة على الدليل اي دليل

سله اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه مدظله

سله اي مولانا الحاج محمد عبد الحليم ادخله الله جنات النعيم ١٢ منه مدظله

سله اي المولوي رستم علي رح ١٢ منه مدظله

سله اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه مدظله

المحقق الدواني المذكور بقوله والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية على سبيل التعاقب انتهت والغرض من هذا الكلام دفع ما يتوهم ان الكلام ههنا في
ان زوال اللاحق ودليل الدواني المذكور مختص بالعدم الطارئ المقصود منه ليس الا ابطال كون الادراك عدما لاحقا لما قبله وهو حاصل فلا يضر
خروج احتمال كون الادراك زوالا سابقا وحاصل الدفع ان المدعي ههنا ابطال كون العلم زوالا للشئ سواء كان زوالا لاحقا او زوالا سابقا
لا الاول فقط فتخصيص الدليل بالاول موجب لعدم تمامية التقريب فان الدليل على هذا التقدير لا يثبت المدعي بل جزءه لا يقال لا نسلم
ان المدعي ههنا ابطال كون العلم زوالا مطلقا بل المدعي ههنا انما هو عدم كون الحصولي الحادث زوالا للشئ بدليل قول صاحب المطارحات
ان ما زال عنا اي عن نفوسنا وعلمها ليس الا امور حادثة وهذا قول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا ولا ريب في ان الحصولي
الحادث على تقدير كونه زوالا انما يكون زوالا لاحقا للشئ لا زوالا سابقا لان العدم السابق ازلي قديم فلا يكون حصوليا حادثا بل حصوليا قديما
لانا نقول المقصود ههنا اثبات ان العلم الحصولي مطلقا ليس بزوال وعبارة صاحب المطارحات والمصنف ليستا نصين في ما ذكره
القائل بل الظاهر ان المراد من عنا الواقع فيما عن معاشرنا المدركين كيف لا وقد عرفت ان المراد بالمتجدد في كلام المصنف هو الحصولي مطلقا
حادثا كان او قديما على اختيار البعدية الذاتية في كلام السيد المحقق كما هو التحقيق فلا جرم يعم قوله عنا ليشمل الادراك الحصولي القديم ايضا

**قوله** لانه ح يبقى احتمال كون الادراك زوالا انتفاء سابقا على ما هو انتفاء له[1] دفعه ابن المحقق المفيد بحر العلوم نور الله مرقده بقوله كون الادراك عدما سابقا يوجب ان لا يمر على النفس زمان يكون فاقد الادراك وثبوت العقل الهيولاني يشهد بخلافه واستحالة تعاقب الادراكات
الغير المتناهية ايضا مبتنية على ثبوت العقل الهيولاني او على حدوث النفس فتامل انتهى وتوضيحه انا نختار الشق الثاني وهو ان الزوال
مخصوص بالطارئ والتقريب تام فان كون الادراك عدما سابقا بين البطلان اذ لو كان الادراك عدما سابقا لوجب ان لا يمر على النفس
زمان تكون فيه فاقدة للادراك فان العدم السابق للشئ قديم فيكون حاصلا ازلا مع ان مرتبة العقل الهيولاني شاهدة على ان للنفس
زمانا تكون فاقدة للادراك فيه فان قلت من اين يعلم ان الدواني قائل بهذه المرتبة قلت تعاقب الادراكات الغير المتناهية الذي الزمه
المحقق الدواني انما يستحيل على تقدير حدوث النفس او قدمها وثبوت المرتبة المذكورة هذا ولا يخفى عليك ما في هذا الدفع اما اولا فاقول
انه ليس غرض المفيد المحقق جواز كون الادراك زوالا سابقا للشئ بل غرضه ان المدعي ههنا اعم فلو خصص الدليل بالزوال اللاحق لوجب عدم تمامية
التقريب فليس معنى قوله لانه ح يبقى الخ احتمال كون الادراك زوالا سابقا يبقى في نفس الامر ولا يبطل حتى يرفع بانه باطل في نفسه بوجه آخر
بل معناه انه يبقى هذا الاحتمال بالنظر الى الدليل وان كان هذا الاحتمال في نفسه باطلا ايضا والحاصل ان ابطال هذا الاحتمال في نفسه بوجه آخر
لا يدفع عدم تمامية التقريب فنتم مقصود المفيد المدقق ولم يفد دفع ابنه المحقق واما ثانيا فما اورده الي استاذي سراج المحققين نور الله مرقده
في كشف المكتوم بقوله لا يذهب عليك انه وان كان العدم السابق للشئ قديما لكن لا نسلم انه لو كان الادراك عدما سابقا لوجب ان لا يمر
على النفس زمان تكون فيه فاقدة للادراك وانما يلزم ذلك اذا كان ثبوت العدم السابق للنفس بعد استعداد النفس بانكشافات الاشياء
واما اذا لم يكن لها استعداد كما في هذه المرتبة فلا يكون ثبوت العدم السابق لها منشأ للانكشاف لوجود المانع فيلزم خلو النفس عن
الانكشافات ولعل قول المحشي العلام فتامل اشارة اليه فتامل والضعف ولا تعجل انتهى كلامه وهذا الايراد لا ريب في قوته ومتانته وبعض الاعلام
لما ترك مسلك الانصاف ولم يتشبث بذيل الانصاف اورد عليه بان النفس بعد ثبوت العدم السابق لها لا معنى لفرض كونه علما ومنشأ للانكشاف
لا معنى لكونها غير مستعدة للانكشاف ولا يخفى عليك سخافته فان الادراك لو كان عدما سابقا للشئ فلا يكون حصوليا مطلقا بل علما حضوريا قديما مشتملة



[1] اي مولانا عبد العلي بحر العلوم ١٢ منه مد ظله

[2] اي مولانا محمد عبد الحليم نور الله مرقده ١٢ منه مد ظله

ان يكون متصفا بذلك الشيء كما لا يخفى فالنفس ما دامت متصفة بمرتبة العقل الهيولاني ليس من شأنها الاتصاف بالادراكات المنتفية

فلا يكون اعدامها الازلية الموجودة في النفس ادراكات لها ويعينك على فهم ما ذكرنا ان العلم لا بد فيه من امور ثلثة حصول شيء والصورة الحاصلة

وقبول النفس اياها وظاهر ان النفس في هذه المرتبة ليست بقابلة للعلم فكيف تكون عالمة وهذا هو مراد الاستاذ العلامة رحمه الله تعالى

فمن لا يفهم مراده ويورد على ظاهر كلامه بدون التعمق في مرامه فليتهم نفسه ومن ههنا ظهر سخافة ما قال فرك الناظر ايضا ان كون الادراك هو الا

سابقا يستلزم اجتماع النقيضين اذ فرض النفس عارية عن جميع الادراكات كما في مرتبة العقل الهيولاني فان الادراكات معدومة في هذه المرتبة

عدما سابقا فتتحقق الادراكات اذ هي ليست الا اعدام الادراكات السابقة وتلك الاعدام متحققة في تلك المرتبة انتهى وكذا يرتفع به قلق

الفاضل اللبكني[1] الذي اورده بقوله ولي فيه قلق اما على تقدير حدوث النفس فلان العدم السابق ازلي فلو كان هو ادراكا لزم ان تكون الصفة

موجودة قبل وجود موصوفها واما على تقدير قدمها فلان الوجدان شاهد بانه ليس لنا ادراكات قديمة يتحقق بها الاتهما ادراكات حادثة وثبوت العقل

الهيولاني ايضا يأبى عن ذلك انتهى فافهم فانه بالفهم حقيق وبالقبول يليق ولا تقلد الاموات وان كانوا من المحققين فان معرفة الحق بالرجال من صنعة المولكة

قال ثم قال بعض المحققين اي مولانا جلال الدين الدواني في شرح هياكل النور وفيه اشارة الى ان ثم الواقعة في كلام ذلك المحقق حيث قال بعد ذكر دليل صاحب

المطارحات وما عليه ثم ان كان الادراك انتفاء لادراك آخر الى آخر ما نقله السيد المحقق لمجرد الترتيب في الذكر وحاصل كلامه هذا انه لو كان كل ادراك

زوال الادراك آخر قبله ويكون هو زوال الادراك آخر قبله وهكذا لزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت منفيا بمراتب غير متناهية وذلك لان عدم

عدم الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فكل ادراك لاحق يستلزم وجودية السابق عليه بمرتبتين مثلا ادراك زيد يستلزم

وجودية ادراك بكر وهو يستلزم وجودية ما قبله وهكذا اذا اعلمت فان المفروض ان كلها اعدام وزوالات قوله الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك هذا

اذا قرئ يعقبه مخففا ويمكن ان يقرأ مشددا من التعقيب وح فيكون الضمير المستتر الى الادراك والضمير البارز الى الانتفاء قوله كان ذلك

الانتفاء اي الانتفاء اللاحق كادراك زيد قوله وكان هذا الادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له كادراك عمرو ويكون انتفاء لادراك بكر

الذي هو سابق على ادراك زيد بمرتبتين قوله وهو الانتفاء آه فيه اشارة الى ان المراد بالثالث ههنا هو اللاحق المفروض اولا والمراد

بالاول هو المفروض سابقا قوله فبطل كلية الاولى اقول بل الاولى بالكلية فان كل علم قابل لان يتعلق العلم بزواله قوله فافهم اشارة الى ان مراد

المحقق الدواني انه على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال تلزم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة المرتبة في جانب الماضي لكنه

اطلق في العبارة احالة على فهم المتوقد الذكي لا يقال نحو لا تلزم وجودية الادراكات اللاحقة المرتبة في المستقبل لانا نقول قد عرفت ان كل علم

يمكن ان يتعلق العلم بزواله فكل علم فرض حصوله تلزم وجودية العلم عليه سواء كان في جانب الماضي او المستقبل فالتقرير المذكور وان كان

جاريا في السلسلة الماضية فهو بعينه جار في السلسلة المستقبلة ايضا وهذا هو معنى قول السيد المحقق في المنهية ويفهم منه ايضا انه على هذا التقدير

اذ الحق الخ ومن ههنا ظهر ما في صنيع الفاضل اللبكني حيث حمل عبارة المحقق الدواني على لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات اللاحقة المرتبة والنظر

بعينه على ذلك قوله فيستلزم [illegible] المفروض [illegible] يرجع الى التحقيقات الرضية فان فيها استقصاء الكلام

[illegible] يوم القيامة كان [illegible] المنام

المحقق [illegible] الرسالة [illegible] على [illegible]

[illegible] تعليقات [illegible] التحقيقات [illegible] قال [illegible] اكثر اعادة المعدوم وحكموا

[1] له اي المولوي عماد الدين اللبكني رحمه ١٢ منه مد ظله

[2] له اي المولوي عماد الدين اللبكني [illegible] منه مد ظله

بامتناعه وبنوا عليه انكار حشر الاجساد وغيره واستدلوا على ذلك بدلائل كلها ضعيفة سخيفة منها ان الحكم على الشئ بانه يجوز اعادته موقوف
على ان يكون ذلك الشئ هو هو اعني على كونه متعينا في نفسه متخصصا في ذاته والشئ بعد عدمه نفي محض ليس له تعين فكان الحكم عليه بجواز اعادته
محالا وفيه انه منقوض بحكم جواز وجود المعدومات الممكنة كالعنقاء مثلا والحل ان الحكم بجواز وجود الشئ لا يتوقف على تحققه الخارجي بل على مطلق تحققه
وهو حاصل بناء على القول بالوجود الذهني لا يقال الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المتشخصة بالتشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي
بمعنى انها بعد التجريد عنه فليست اياه مطلقا فلا يكفي وجود المعدوم ذهنا للحكم عليه بل لا بد من وجوده وتشخصه وتعينه في الخارج والمفروض انه نفي محض
فعاد الاشكال لانا نقول فعلى هذا ينهدم طريق اثبات الوجود الذهني وينهدم كثير من القواعد المبنية عليه وذلك لانهم يستدلون على الوجود الذهني
بانا نحكم على اشياء معدومة في الخارج باحكام صادقة ايجابية وثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له واذ ليس وجودها في الخارج فلها وجود في
الذهن لا محالة فلو لم يكن الوجود الذهني كافيا للحكم بل يحتاج الى ثبوته شخصا في الخارج لما كان لهذا الاستدلال معنى ومن ههنا ظهر سخافة ما قال
السيد المحقق في حواشي شرح المواقف من ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ما هو مشارك له في النوع انتهى وسيجئ ذكر بعض
دلائل امتناع اعادة المعدوم مع ما له وما عليه وذهب اهل الحق الى جواز اعادة المعدوم مستدلين بالدلائل النقلية والعقلية اما النقلية فلا حاجة
الى ذكرها لكثرتها مع عدم افادتها اسكات الفلاسفة الذين هم يقدمون العقل على النقل واما العقلية المفحمة لهم فذكر الفاضل المحشي منها ههنا اثنين
وللتفصيل موضع آخر **قوله** نوقض تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته آه تقريره على ما في المواقف ان الوجود امر واحد في حقيقته يعبر عنه
في الفارسية بهستي وانما الاختلاف فيه بحسب اضافته الى الزمان فوجود الشئ في الزمان الماضي ووجوده في الزمان المستقبل واحد بحسب ذاته وانما
التعدد بحسب نسبة الوجود الاول الى الزمان الماضي ونسبة الثاني الى المستقبل ومن البين ان ما يكون واحدا بحسب ذاته متعددا بحسب اضافته
الى شئ آخر لا يختلف حكمه بحسب ذاته وحقيقته فالوجود في هذا الزمان والوجود في الزمان المستقبل لا يختلفان في الوجوب والامتناع والامكان اذا نظر
الى ذاتهما فلو كان احدهما واجبا كان الآخر ايضا واجبا ولو كان احدهما ممتنعا كان الآخر ايضا ممتنعا ولو كان احدهما ممكنا كان الآخر ايضا
ممكنا ولا يعقل كون احد هذين الوجودين ممكنا والآخر واجبا او ممتنعا فلو استحالت اعادة المعدوم لزم امتناع وجوده في الزمان المستقبل
بعد ما كان ممكنا قبله هذا خلف فثبت انه لا يمكن الحكم باستحالتها وامتناعها فبقيت في حيز الجواز والامكان وفي ذلك ما اردناه ومن ههنا ظهر
سقوط ما يقال ان العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع
الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يكون الشئ ممكنا وجوده المطلق ممتنعا وجوده بعد العدم ووجه السقوط ظاهر فان الوجود امر واحد في حد ذاته لا يمكن
ان يختلف في الوجوب والامكان والامتناع ابتداء واعادته بحسب ذاته فاذا كان وجوده في زمان وجوده ممكنا يبقى كذلك بعده في زمان
اعادته ايضا ولو جاز كون الشئ الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني
مغاير للاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع كونه مخالفا للبداهة يستلزم المحال وهو غناء الحوادث عن المحدث
وفيه سد لباب اثبات الواجب وذلك لانهم استدلوا على اثبات الواجب بان العالم اما ان يكون ممتنعا او واجبا او ممكنا لا سبيل الى الاول والا
لما وجد ولا سبيل الى الثاني والا لما طرأ عليه العدم فتعين الثالث وهو كونه ممكنا والممكن لا بد له من مرجح وموجد فان لم تنته السلسلة الى الذات
الواجبة لزم التسلسل وهو محال فثبت الواجب هذا فلو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لم يتم هذا الاستدلال لجواز ان يكون العالم
ممتنعا لذاته في زمان عدمه وواجبا في زمان وجوده فلا يحتاج الى الواجب **قوله** فاذن متلازمان امكانا ووجوبا وامتناعا لما ذكرناه

ههنا استطرادي والحاجة اليه في هذا المقام قوله بناء على ان الوجود آه بيان لعدم الجواز قوله لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى
اعترض عليه العلامة[له] القوشجي في شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا
والامكان عن عدم اقتضائهما ولا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد
بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع
اتصاف الباري تعالى به وبذلك لا يخرج عن كونه واجبا ولا ينقلب وجوبه الذاتي الى امتناعه الذاتي وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود
ولا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود
بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به وبعد ذلك نقول المعود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد
بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف المعدوم بهذا الوجود المقيد وان لم يمتنع اتصافه بالوجود المطلق ولا يلزم منه انقلابه من
الامكان الى الامتناع الذاتي كما في اخواته على ما تقدم هذا تلخيص اعتراضه **اقول** هو في غاية السقوط لان الوجود واحد بحسب ذاته وانما الاختلاف
فيه بحسب اضافته الى الزمان كما عرفت فامتناع الوجود بعد طريان العدم لا يكون لذاته بل لكونه في الزمان الذي بعد زمان عدمه اللاحق وفيه مطلوب
غاية الامر ان يكون اعادة المعدوم ممتنعة بالغير وهو خارج عما نحن فيه بل نقول الضابطة في اختلاف مقتضى الذات باختلاف القيود ان مقتضى
الذات ان قيد بقيد يكون منافيا لمقتضى ذاته لا يبقى ذلك المقتضى باعتبار هذا القيد مقتضى له واما لو قيد بقيد لا يكون كذلك يبقى مقتضى له
كما كان ولا يتغير وهذا ظاهر فالواجب الذي مقتضاه الوجود المطلق انما يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لكونه مقيدا بقيد يخالف مقتضى ذاته فان
ذاته تقتضي الوجود وضرورته في جميع الازمنة فلا يمكن ان يطرأ العدم عليه فلا بد ان يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس الوجود بل
بالنظر الى كونه بعد العدم وكذا الممتنع انما لا يقتضي العدم بعد الوجود لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان ذاته تقتضي العدم المطلق في جميع الاوقات
فلا يمكن ان يعرض له الوجود فبالضرورة يمتنع اتصافه بالعدم بعد الوجود لا بالنظر الى العدم نفسه بل بالنظر الى كونه بعد الوجود وقس عليه اتصاف
الممكن بالوجود الناشي عن ذاته فانه انما يمتنع لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان مقتضى الممكن تساوي طرفي الوجود والعدم فكيف يتصف
بالوجود الناشي عن ذاته وقس عليه نظائره واما المعدوم الممكن فكما لا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق وبالعدم المطلق وبالعدم بعد الوجود
كذلك لا يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس ذات الوجود ولا بالنظر الى كونه مقيدا بكونه بعد العدم لعدم منافاة هذا القيد لمقتضاه
وبالجملة فالامثلة التي جعلها القوشجي اخوات لما نحن فيه لا قرابة لها به بل هي اجنبيات محضة فاحسن الفكر ودقق النظر قوله وهو مع مخالفته
لبداهة العقل قال في الحاشية لان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر لان مقتضى الذات
من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنه انتهت قوله يوجب غناء الحوادث من المحدث آه **اقول** وايضا يبطل به كثير من قواعدهم كقولهم
كل حادث زماني فهو مسبوق بمادة فانهم استدلوا عليه بان امكان الحادث قبل وجوده امر موجود والا لزم الانقلاب فلا بد له من محل
متعلق بالحادث تعلقا ما وهو المعنى بالمادة ولو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لامكن ان يقال الحادث قبل وجوده ممتنع
ثم صار ممكنا في زمان وجوده فلا يحتاج حينئذ الى مادة وينهدم به اساس كثير من قواعدهم المتفرعة على القاعدة المذكورة كقولهم كمالات العقول
كلها بالفعل وغيره على ما بسط كل ذلك في كتب الحكمة قوله وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم الخ هذا الاستدلال على جواز اعادة المعدوم بل
وقوعها اورده جد جدا بي[له] كمال المدققين رح بقوله انت خبير بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم طرأ عليه العدم فكان الصادق

له اى مولانا على القوشجى رح ١٢ منه مد ظله

له اى مولانا كمال الملة والدين رح ١٢ منه مد ظله

اولا قولنا زید معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زید لیس بمعدوم ثم اذا طرأ علیه العدم صدق قولنا زید لیس بلا معدوم فههنا اعدام ثلث
الاول المستفاد من کلمة لیس وهو انتفاء اللاعدم والثانی المستفاد من کلمة لا وهو انتفاء للعدم والثالث المستفاد من لفظ المعدوم
فههنا انتفاء انتفاء العدم صادق والعدم الثالث الذی کان متحققا قبل الوجود کان امرا متعینا متشخصا لامحالة فیلزم عند طریان العدم
فی ہذہ الصورة اعادة المعدوم بعینه کما لایخفی فما ہو جوابکم فهو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم محال فی صورة الوجود وههنا
یلزم اعادة العدم فجوابه ان الادراک اذا کان انتفاؤه لادراک سابق علیه انما یستلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان اعتذر
بان العدم الطاری غیر السابق لاختلاف الزمانین قلنا مثله فی صورة اعادة الادراک السابق ای الواقع فی المرتبة الوترية فان
ذلک الادراک کان عبارة عن نفس العدم والازالة فالمعاد لیس هو الاول بعینه لاختلاف زمانیهما کما قلتم انتهی کلامه وشرح
ہذا الکلام قد القول فی التحقیقات المرضية فارجع الیها قوله فیصدق اولا زید معدوم آه یرد علیه ان صدق الموجبة یقتضی وجود الموضوع
والمفروض ان زیدا معدوم فکیف تصدق ہذہ الموجبة وہذا الایراد لیس بخاص بهذه المادة بل هو عام الورود فی کل قضية محمولها منافٍ
للوجود کقولنا شریک الباری ممتنع ونحوه وقد سلک المحققون فی دفعه مسالک لولا ضیق المقام لاتیت بها مع مالها وما علیها وقد
ذکرت نبذا منها فی رسالتی حل المغلق فی بحث المجهول المطلق ان شئت فارجع الیها قوله فههنا یعنی فی قولنا زید لیس بلا معدوم
قوله فلزم اعادة المعدوم بعینه وهو العدم قوله والاعتذار بتغایرهما آه حاصله ان العدم الثالث المستفاد من کلمة لیس غیر الاول
المستفاد من لفظ المعدوم لاختلاف الزمانین فلا تلزم اعادة المعدوم بعینه والمحال هو ہذا الاطلاق اعادة المعدوم کما یفصح عنه
کلام العلامة[1] القوشجی فی شرح التجرید حیث قال اختلفوا فی جواز اعادة المعدوم بعینه ای بجمیع عوارضه المشخصة فذهب اکثر المتکلمین
الی جوازها وذهب الحکماء وبعض الکرامية وابو الحسین البصری ومحمود الخوارزمی من المعتزلة الی امتناعها وہؤلاء وان کانوا مسلمین معترفین
بالمعاد الجسمانی ینکرون باعادة المعدوم لانهم لایقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الامتناع قوله او تخصیص
استحالتها فی صورة الوجود توضیحه ان اعادة المعدوم مطلقا لیس بمحال انما المحال اعادة الوجود المعدوم واما العدم المعدوم فاعادته
جائزة بل واقعة فالنقض المذکور غیر وارد علی القائلین باستحالتها قوله مشترک ای یجری مثله فی ما نحن فیه اما جریان الاول فبان یقال
الادراک السابق کادراک بکر عبارة عن العدم والزوال علی ما ہو المفروض فاذا اعید حین عروض الادراک اللاحق ای ادراک زید
یکون ہذا المعاد غیر الاول السابق لاختلاف الزمانین فلا تلزم اعادة المعدوم ہهنا ایضا واما جریان الثانی فبان یقال الادراک الثالث
السابق لیس الا عبارة عن العدم فبالادراک اللاحق انما تلزم اعادة العدم المعدوم لا الوجود المعدوم فلا تلزم اعادة المعدوم ہهنا
ایضا کما لا تلزم ہناک قوله والجواب عنه ای عن النقض الثانی والمجیب به القاضی احمد علی السندیلی حیث قال یمکن الجواب عنه بانهم لعلهم
جوزوا اعادة العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وہهنا تلزم اعادة العدم الثابت فیعود المنبوت بناء علی ان الادراک
عدم ثابت انتهی وسیاق کلامه یشهد بان ہذا الجواب غیر مرضی وله وجهان الاول ما ذکره الفاضل المحشی ہهنا من ان دلائل استحالة
اعادة المعدوم لو تمت لدلت علی استحالة اعادة المعدوم مطلقا وجودا کان او عدما فالتخصیص تحکم والثانی ما ذکره بحر العلوم[2] قدس الله
مرقده فی حواشیه وتبعه فی ذلک بعض الناظرین کما ہو دابه وہو انه لا استحالة فی عود النفی الثابت ایضا کما لا استحالة فی عود النفی
المحض لان العدم الثابت لیس امرا فی نفسه انما الذات المسلوب عنه لم یقارنه الشیء المسلوب ثم قارنه ثم بطلت المقارنة فیحکم

[1] ای مولانا علی القوشجی رح ۱۲ منه مد ظله

[2] ای مولانا عبد العلی رح منه مد ظله

ان العدم كان ثابتا له ثم انتفى ثم عاد هذا الثبوت بجهة استمرار الذات المسلوب عنه ولا تميز بين العدمين في انفسهما فلا استحالة
في الاعادة بهذا النحو انما الاستحالة في عود ما هو ثابت في نفسه والتوقع من المنصف ان يقطع لسخافة هذا الوجه لما افاده ابي واستاذي
سراج المحققين نور الله مرقده في كشف المكتوم في حاشية بحر العلوم من ان الفرق بين العدم والوجود غير معقول فان العدم كما انه
عبارة عن انتفاء الذات كذلك الوجود عبارة عن كون الذات وكما ان الاعدام اشياء غير متميزة كذلك الاكوان ثم اذا لوحظ
عدم مقارنة العدم لبعض الذوات زمانا ثم مقارنة العدم ثم انتفاء هذه المقارنة يتخيل ان الوجود كان سابقا ثم صار لاحقا
لا ان هناك شيئا كان مقارنا ثم بطل ثم صار مقارنا ثانيا حتى يطلب امر مشترك بينهما ويطلب التميز بين هذا الوجود المعاد
والوجود السابق والى هذا اشار بحر العلوم بنفسه بقوله فتامل بعد ذكر الوجه المذكور **قوله** منها ان تخلل العدم بين الشئ ونفسه
محال آه هذا احد الدلائل المذكورة في التجريد وحاصله انه لو اعيد المعدوم يلزم ان يتخلل العدم بين الشئ ونفسه واللازم محال
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان ذات الشئ محفوظة في حالتي الوجود والعدم فاذا وجد الشئ في الزمان الاول كانت
ذاته فيه واذا عدم في الزمان الثاني بطلت ذاته ثم اذا وجد في الزمان الثالث كانت ذاته السابقة بعينها فيه فيلزم
تخلل العدم بين الشئ ونفسه ويلزم تقدم الشئ على نفسه واما استحالة اللازم فلان العدم نسبة والنسبة لا بد لها من طرفين
متغايرين فلا يعقل بين الشئ ونفسه **قوله** فيكون ح الوجود بعد العدم آه يعني لما ثبت انه لا بد للنسبة من طرفين متغايرين
فلا بد للعدم من طرفين كذلك فيلزم ان يكون الوجود المعاد غير الوجود الذي قبله هذا خلف **قوله** ورد آه هذا احد وجوه الرد المذكورة
في شرح التجريد الجديد وتحصيله انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم
اتصف به في زمان ثالث فالوجود الاول والثاني متغايران بحسب الزمان فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه بل غاية ما يلزم تخلل
زمان العدم بين زماني وجوده ولا استحالة فيه وثانيها لم لا يجوز ان يكون التميز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض
المشخصة بعينها فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الجهات وثالثها انه لو تم الدليل المذكور لدل على امتناع بقاء تشخص
من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه بوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء وتفصيل هذه الوجوه مع ما لها
وما عليها مذكور في حواشي شرح التجريد القديمة والجديدة لا فائدة في ذكرها ههنا الا الانتشار لغرابة المقام **قوله** ومنها ان المعاد آه
حاصله ان اعادة المعدوم المتنازع فيها عبارة عن اعادة المعدوم بجميع عوارضه المشخصة له كما مر ومن العوارض المشخصة الوقت والزمان ايضا
فلو اعيد المعدوم لزم عود زمان وجوده السابق ايضا واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه بطلان اللازم انه يلزم ان يصدق على شئ
واحد في زمان واحد انه مبتدأ ومعاد وهل هذا الا اجتماع المتنافيين وايضا لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ مقدما على المعاد ضرورة
تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم مع المتاخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فيلزم ان يكون
للزمان زمان لا يقال يمكن ان يكون التقدم والتاخر بحسب الذات لا بامر زائد كما في اجزاء الزمان لانا نقول تقدم جزء واحد من الزمان
على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها **قوله** وزيف خلاصة التزييف منع قول المستدل
ومنها الوقت وهو ظاهر **قوله** بحسب الامر الخارجي فيه اشارة الى دفع ما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود
بقيد كونه في الزمان السابق وحاصل الدفع ان هذا التغاير انما هو في الذهن واما في الخارج فزيد الموجود في هذه الساعة هو الموجود في الساعة

لها اى مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم جعله الله من ورثة جنة النعيم منه مد ظله

١٧٩

التي قبلها لا تغاير بينهما اصلا قوله كيف وقد حكى الخ قال المحقق الدواني[1] في شرح هياكل النور لما بالغ بهمنيار في التغير حتى ابدى احتمال
تبدل الذات في الانسان قال الشيخ في جواب بعض ايراداته كيف تجعلني المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات انتهى وقال هو في حواشي شرح
التجريد القديمة رايت في الاسولة التي سألها بهمنيار عن الشيخ انه طالبه بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب
عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة سمعها من الشيخ كلاما فقال له الشيخ كيف تجعل المسموع مني مع تجويزك تبدل الذات انتهى
وقال السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل والعجب ان بعض الاعزة قال ههنا قولا غريبا وهو ان للتلميذ ان يقول انما انا اباحثك لانك تقول في
هذا الوقت ايضا ما كنت قلت اولا وانا اقول ايضا ما كنت قلت اولا وان كان شخصك هذا غير شخصك الاول وشخصي هنا غير شخصي الاول وزعم ان ما
ذهب اليه التلميذ موافق لما ذهبت اليه الصوفية من تجدد الامثال ولا يخفى عليك ان قول الشيخ تنبيه على بقاء الذات بما هو بديهي اولي ومن
البين الظاهر ان انا وانت جزئيان ولو فرض التعدد فيهما لصار كليين ثم بين قول الصوفية وهو ان في كل آن بالنسبة الى كل شخص اعداما
وايجادا ابناء على ان لله تعالى اسماء متقابلة بعضها قهرية وبعضها لطفية ولا تعطل فيها بالنسبة الى اشخاص العالم من الجواهر والاعراض وبين
قول بهمنيار بون بعيد فان كلامهم ليس في الذوات والهويات بل في اوصاف غير مشخصة من حيث هي اوصاف تابعة غير مستقلة
ولا شك ان ما يخالف احكام العقل والشرع هو التبدل في الذوات والهويات كما يقوله بهمنيار دون التبدل في اوصافها وتوابعها
كما تقوله الصوفية قوله واعترف بان الوقت ليس من المشخصات وكيف لا يعترف وفي جعل الوقت من المشخصات تلزم مفاسد
لا تعد ولا تحصى فان اختلج في قلبك ان المتكلمين قالوا بتجدد الاعراض وعدم بقائها مع بقاء محلها بالشخص وهل هذا الا اختلاف الاشخاص
باختلاف الاوقات فازحه بان الذي بعثهم على القول بالتجدد ليس هو كون الزمان مشخصا بل امر آخر وهو عدم قيام العرض بالعرض
فانهم قالوا لو كان العرض بشخصه ووحدته باقيا لقام بقاؤه فيه وهو ايضا عرض وقيام العرض بالعرض محال فلا جرم يختار القول بالتجدد
وليس مبناه على كون الوقت من المشخصات على انهم لم ياتوا الى الآن برهانا شافيا على التجدد وما ذكروه لاثباته كله مخدوش لا يقال
قد ذكر بعض الفلاسفة ان زيدا الصبي غير زيد الشاب بالشخص وهل هذا الا تغير الشخص بتغير الوقت لانا نقول اختلاف زيد الصبي بزيد الشاب
ليس لاجل اختلاف وقتهما بل لاجل اختلاف صورتهما الجسمية اشار الى ذلك العلامة[2] الشيرازي في شرح هداية الحكمة فافهم
وكن من الشاكرين قوله ومنها انا اذا فرضنا اعادته بعينه الخ حاصله انه لو جازت اعادة المعدوم وفرض وقوعها لزمت الاثنينية
بدون التمايز واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله وجه الملازمة انا اذا فرضنا اعادة الشئ بعينه مع جميع عوارضها المشخصة
فلا يخلو اما ان يكون الواجب تعالى قادرا في ذلك الوقت على ايجاد مثل ذلك المعاد مبتدأ او لا يكون قادرا لا سبيل الى الثاني
لاستحالة العجز عليه تعالى فتعين الاول وقد تقرر في مقره ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال والا لم يبق ممكنا فلنفرضه ايضا واقعا
وح لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم ما ادعينا لزومه قوله ودفع بانا نمنع آه توضيح الدفع وتلويح المنع ان المستدل ان اراد بمثله
ما يشاركه في نوعه وتشخصه معا فوجود المثل بهذا المعنى محال وقدرة الواجب لا تتعلق بالمحال كوجود شريك الباري وان اراد ما يشاركه
في نوعه فقط على ما جرى عليه اصطلاحهم من انهم يسمون الاتحاد في النوع مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة كما ذكره العلامة[3] الشيرازي في شرح الهيات هداية الحكمة فعدم التمايز ممنوع لتحقق
التمايز بينهما بحسب الهوية الخارجية ولو سلمنا ان ايجاد مثله بالمعنى الاول ليس بمحال ولا يخرج عن قدرة الله تعالى فلا نسلم ان الممكن

[1] اى مولانا جلال الدواني ۱۲ منه مد ظله

[2] اى مولانا صدر الدين الشيرازي تلميذ السيد باقر داماد رح ۱۲ منه مد ظله

[3] اى مولانا صدر الدين الشيرازي رح ۱۲ منه مد ظله

لایلزم من فرضہ المحال لجواز الامتناع بالغیر کعدم العقل الممکن المستلزم لعدم الواجب فایجاد مثلہ ابتداءً وان کان جائزا فی نفسہ ممکن یجوز ان یکون ممتنعا بسبب فرض اعادۃ المعدوم الذی مثلہ والا لارتفع التمایز بینہما وقد یدفع ایضا بما ذکرہ العلامۃ القوشجی فی شرح التجرید من انہ لم لایجوز ان یکون الامتیاز بینہما بعوارض مشخصۃ ولایخفی علیک انہ غیر مفید لجواز فرض عدم الامتیاز بالعوارض الغیر المشخصۃ ایضا فیحتاج الی الدفع الاول لامحالۃ **قولہ** بل یتمایزان بالہویۃ قال فی الحاشیۃ ای بالعوارض المشخصۃ مع الاتحاد فی الماہیۃ انتہت **قولہ** فہذہ الدلائل ان تمت **اقول** عدم تمامیۃ ہذہ الدلائل قطعی وتمامیتہا انما ہی بمجرد الفرض فکان الاولی ان یقول لو تمت لان لو لمجرد الفرض بخلاف ان فانہا غالبا تستعمل فی الشک **قولہ** لدلت علی استحالۃ العدم المعدوم ایضا ردہ بحر العلوم نور اللہ مرقدہ بان العدم عبارۃ عن انتفاء الذات ولیست الاعدام متمایزۃ اصلا فلا یمکن ان یقال ان تخلل الوجود بین الشیٔ الواحد محال اذ النسبۃ لابد لہا من الطرفین فلا یکون المعاد بعینہ ہو الاول اذ لیس ہہنا عدمان متمایزان احدہما فی الزمان المتقدم والآخر فی الزمان المتاخر نعم اذا لوحظ عدم مقارنۃ الوجود للشیٔ ثم مقارنۃ الوجود لہ ثم انتفاء ہذہ المقارنۃ فی الزمان اللاحق یتوہم ان العدم امر مشترک بینہما ویطلب التمییز بین ہذا العدم المعاد والعدم السابق وتبعہ بعض الناظرین ولایخفی علیک ما فیہ فان العدم والوجود سیان فی عدم تمایز المعاد من السابق منہما وتمایزہما بحسب الزمان السابق واللاحق فالفرق بینہما تحکم ولعل ہذا اشار الفاضل المحشی ہہنا بقولہ فتامل فافہم ولاتزل **قال اقول** ہذا رد علی تقریر المحقق الدوانی وقد ذکرہ السید المحقق فی حواشی شرح الہیاکل ایضا وذکرت توضیحہ فی تعلیقاتی علیہما **قولہ** حاصلہ آہ محصول الحاصل انہ لایلزم اعادۃ المعدوم ولا انقلاب المثبت منفیا وبالعکس وتوضیحہ انہ اذا تحقق فی النفس ادراک کان زوال السابقۃ کادراک عمرو ثم انتفی عنہا حین ادراک زید فہذا الانتفاء ای ادراک عمرو الذی ہو انتفاء لسابقۃ کادراک بکر ایضا ادراک فیکون لہ نحو من الثبوت فتصدق قضیۃ موجبۃ معدولۃ وہی النفس لامدرکۃ بادراک بکر وانتفاؤہ ای ادراک زید یکون فی قوۃ السالبۃ المعدولۃ وہی النفس لیست بلامدرکۃ بادراک بکر والسالبۃ المعدولۃ لاتستلزم الموجبۃ المحصلۃ بل قد تصدق مع السالبۃ البسیطۃ ایضا کقولنا زید لیس بلا قائم فان السلب ان تعلق بثبوت اللاقیام یبقی السلب البسیط فیصدق زید لیس بقائم وان تعلق بالقید المقید مغایر تحقق الانتفاء مطلقا ویصدق زید قائم فلا نسلم ان انتفاء الشیٔ یستلزم الشیٔ الذی ہو فی قوۃ الموجبۃ المحصلۃ لجواز تحقق ہذا الانتفاء علی الطریق الآخر نعم لو ثبت استلزام السالبۃ الموجبۃ المعدولۃ للموجبۃ المحصلۃ لتم الاستلزام واذ لیس فلیس **قولہ** وان اختلج فی صدرک آہ ایضاح الاختلاج ان السالبۃ الموجبۃ المعدولۃ وان کانت اعم تحققا من الموجبۃ المحصلۃ لجواز تحققہا فی ضمن السالبۃ البسیطۃ کما مر تفصیلہ لکنہ لیس مطلقا بل اذا لم یعلم حال وجود الموضوع لجواز ان لایوجد الموضوع فتصدق السالبۃ البسیطۃ ح واما اذا علم ان الموضوع موجود فہما متلازمان ح وذلک لان السالبۃ المعدولۃ نقیض الموجبۃ المعدولۃ والموجبۃ المحصلۃ نقیض السالبۃ البسیطۃ وہما متلازمتان عند وجود الموضوع فانہ اذا فرض ان زیدا موجود یکون قولنا زید لیس بقائم وزید لا قائم متلازمین فی الصدق والکذب وقد تقرر ان نقیضی المتساویین متساویان فتکون السالبۃ المعدولۃ والموجبۃ المحصلۃ ایضا متلازمتین عند وجود الموضوع والسر فیہ ان عموم السالبۃ المعدولۃ من الموجبۃ المحصلۃ وکذا عموم السالبۃ البسیطۃ من الموجبۃ المعدولۃ لیس الا لان الموجبۃ تقتضی وجود الموضوع والسالبۃ قد تصدق بانتفائہ ایضا فاذا فرض وجود الموضوع انتفی العموم بالضرورۃ ویکون بینہما التلازم اذا عرفت ہذا فنقول

ای مولانا علی القوشجی ١٢ منہ مد ظلہ

ای مولانا عبد العلی رح ١٢ منہ مد ظلہ

١٨١

موضوع الادراكات وهو النفس موجود بالضرورة لان الكلام بعد تحقق الادراك الاخير فيستلزم الادراك اللاحق كادراك زيد الذي هو في قوة

السالبة المعدولة الادراك الثالث كادراك بكر الذي هو في قوة الموجبة المحصلة بالضرورة لما عرفت من ان السالبة المعدولة والموجبة

المحصلة متلازمتان عند وجود الموضوع فكذا ما في قوتهما فيصح تقرير المحقق الدواني ويندفع ما اورده السيد المحقق عليه **قوله** فيه آه

**قال** في الحاشية هذا هو الجواب الموعود به في شرح قول المحشي واللازم على تقدير آه والاعتراض ههنا لمن كان له ثمة اعني كمال الملة والدين روح الله

روحه انتهت وخلاصته منع التلازم بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة وكذا بين السالبة المعدولة والموجبة المحصلة على تقدير

وجود الموضوع ايضا مستندا بانه لم لا يجوز ان يكون لصدق احدهما مانع كفرض انعدام الادراكات عن النفس رأسا الا الاخير ههنا فتصدق حين

ادراك عمرو السالبة البسيطة اعني النفس ليست مدركة بادراك بكر دون الموجبة المعدولة اعني النفس لا مدركة بادراك بكر وكذا تصدق حين

ادراك زيد السالبة البسيطة دون الموجبة المحصلة وبالجملة التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما عند وجود

الموضوع انما هو اذا لم يوجد مانع آخر من صدق احدهما واما اذا وجد مانع آخر فلا تلازم بينهما **قوله** يجوز ان يكون لصدق احدهما كالموجبة

المعدولة **قوله** دون الثاني كالسالبة البسيطة **قوله** ومن ادعى فعليه البيان هذه الازاحة مما تفرد بها الفاضل المحشي وافتخر بها وحسنها

تلميذه الفيض ابادي[له] ولا يخفى عليك ان منع التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما مع وجود الموضوع سخيف جدا

كيف وعموم السالبة من الموجبة ليس الا لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع دون السالبة فاذا فرض وجود الموضوع كالنفس ههنا يكون

بينهما تلازم بالضرورة وايراد المنع عليه مكابرة محضة وايضا هو مخالف للجمهور القائلين بالتلازم عند وجود الموضوع والفاضل المحشي يفر عن مخالفة

الجمهور غاية الفرار كما يظهر من تقريره في مبحث البعدية فهل هذا الا الفرار على ما عنه الفرار **قوله** وللناس في ما يعشقون مذاهب اي طرق مختلفة

مقتبس من قول الشاعر ابي نواس شعر على انني بي العامرية وقفة ٭ يملي علي الشوق والدمع كاتب ٭ ومن عادتي حب الديار لاهلها ٭

وللناس في ما يعشقون مذاهب ٭ معناه لازم علي ان اقف عند منزل العامرية التي هي محبوبتي وقفة لاتذكر محاسنها فابكي على فراقها

ذكر الاملاء واراد به تذكير حكايات المحبوبة وما جرى بينها من المعاملات اي ليذكرني الشوق محاسنها فاتذكر وابكي على فراقها بكاء شديدا

حتى كاني من كثرة البكاء وشدة التلبس بالدمع عين الدمع فكانه هو الكاتب ويجوز ان يراد بكتابة الدمع جريانه كذا ذكره مولانا

الهداد الجونفوري في حواشي الهداية وقال شيخ الاسلام بدر الدين العيني في البناية شرح الهداية هذه الابيات من قصيدة بائية قالها

ابو نواس واسمه همام وقيل هميم بالتصغير ابن غالب التميمي وفرزدق لقبه لقب به لانه كان جهم الوجه والفرزدق في الاصل قطع العجين وقيل

لقب به لقصره والاول اصح لانه اصابه جدري في وجهه ثم برأ منه وكانت وفاته بالبصرة سنة عشر ومائة **قال** ثم اقول يلزم على

تقدير آه لما فرغ عن تقرير بعض المحققين مع ما له وما عليه اراد ان يستدل من عند نفسه على ان الادراك ليس عبارة عن زوال

الادراك وقد ذكره في حواشي شرح المياكل ايضا واوضحه في تعليق الحمائل **قوله** فان كان بالعكس ايضا آه توضيحه انه لما كان كل ادراك

زوالا لادراك سابق فلا بد ان تكون بازاء العلوم اللاحقة علوم سابقة لما عرفت ان كل زوال لا بد له من زائل ولا يتعلق الزوال الواحد

الا بزائل واحد كما سياتي فان كان بالعكس ايضا بان يكون كل ادراك سابق بازاء ادراك لاحق فتساويا والا فتكون العلوم السابقة

زائدة على اللاحقة ولا يمكن زيادة العلوم اللاحقة على السابقة على هذا التقدير مع ان المقدمة القائلة العلوم تتزايد يوما فيوما تقتضي الزيادة

**قوله** ممنوع آه ايراد على ما يتبادر من كلام السيد المحقق من ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما ان الادراكات اللاحقة بانفسها زائدة على

[له] اي الحافظ على اصغر الفيض آبادي رح ١٢ منه مد ظله

[له] هذا هو الكلام الموعود سابقا في الكلام الموعود سابقا ١٢ منه مد ظله

الادراكات السابقة وحاصله انا لانسلم انه يدل على هذا المعنى بل انما يدل على ان اللاحق زائد على السابق وهو معه لاسيما القريب وبينهما بون
بعيد وانا اقول التحقيق ان قولهم العلوم تتزايد يوما فيوما لا يدل الا على زيادة العلوم اللاحقة على العلوم السابقة فحسب اعم من ان تكون
زيادة اللاحقة بانفسها فقط من غير ضم السابقة معها او مع ضمها فتخصيص السيد المحقق بالاول وتخصيص الفاضل المحشي بالثاني تحكم بحت
قوله وهذا ايضا آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان هذا المعنى لا يضر السيد المحقق لانه بصدد ابطال الازالة باستلزامها خلاف ما يدل عليه تزايد
العلوم يوما فيوما وهو حاصل فانه كما ان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى الذي يتبادر من كلام السيد المحقق يدل على خلاف ما يلزم من الازالة
كذلك بالمعنى الذي ذكره الفاضل المحشي فان زيادة اللاحق على السابق مع بقائه [illegible] غير متصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للآخر
وتحرير الدفع انه ليس الغرض من هذا المنع ايقاع الخلل في جواب السيد المحقق حتى يقال انه لا يضره بل الغرض مجرد ابداء الخلل في عبارته وفهمه
ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما زيادة العلوم اللاحقة بانفسها على السابقة قوله لكن اين هذا من ذاك قال بعض الافاضل دافعا للمنع لا يخفى
عليك ان كلام السيد المحقق انما يدل على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات للنفس في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات
لها في الزمان السابق وعلى تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق يلزم عدم هذه الزيادة اذ ما من ادراك في زمان لاحق الا بازائه
ادراك آخر في زمان سابق وهذا المدلول مما ليس فيه شائبة ولا يدل كلامه على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات اللاحقة
للنفس زائدة على ادراكاتها السابقة ففهم هذا المعنى من هذا الكلام وايراد المنع عليه لا يليق بشان العاقل انتهى ولا يخفى على من له ادنى فهم
ان المتبادر من كلام السيد المحقق ليس الا ما فهمه الفاضل المحشي واورد المنع عليه [illegible] هذا القائل لا يليق فهم بشان العاقل قوله كانه اراد آه
اراد به تاويل الكلام المذكور بحيث يندفع عنه المنع المسطور وهو ماخوذ [illegible] مولوي عظيم [illegible] وحاصله انه ليس غرض السيد المحقق
تزايد العلوم اللاحقة الحاصلة بانفسها على السابقة حتى يرد عليه المنع بل غرضه ان [illegible] العلوم [illegible] وان كان معنى ان اللاحق
زائد على السابق وهو معه لكن لا شبهة في انه يورث حصول ملكة [illegible] الاتية [illegible] في الزمان اللاحق زائدة
بانفسها على السابقة وهو غير ممكن على تقدير الازالة فان الادراك [illegible] عبارة عن [illegible] للنفس ان تحصل ادراكات
في الزمان اللاحق من دون وجود زائلاتها في الزمان السابق وانت تعلم ان هذا التوجيه [illegible] في نفسه لكنه بعيد عن عبارة السيد المحقق
ولذا وسمه بكانه وههنا توجيهات باردة اخر لا نضيع الوقت بذكرها وقد ذكرناها [illegible] في تعليق الحمائل فارجع اليه قوله فتامل اقول
هو اشارة الى ان ايراد على السيد المحقق بان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى المتبادر او بالمعنى [illegible] التكلف المستقر عند الجمهور مبني على
كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فانه لما تقرر عندهم ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وراوا ان الصور الذهنية تتزايد يوما فيوما
قالوا العلوم تتزايد يوما فيوما فاثبات كون العلم عبارة عن الصورة وبطلان الازالة بهذا المتقرر مفض الى الدور فافهم قوله لعل غرضه
ايراد لعل ههنا غير مناسب ولعله للتحقيق قوله في الشق الثاني اي كون العلم عبارة عن زوال امر آخر في الادراك الحصولي قوله كما يدل
عليه قوله متعلق بالنفي لا بالمنفي وكان الاولى تقديمه على النفي ليتعلق بالمثبت قوله فلا يرد قال [illegible] المورد مولوي كمال الدين
السهالي انتهت وعبارته هكذا لك ان تقول تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ضروري ويجب سبق تلك على هذه
اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب كما مر فلا يخفى عليك انه لا تلزم وجوداتها وعدماتها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين نعم
تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم فكيف الجمع انتهت وتوضيحه انا سلمنا ان في النفس قوة ادراكات غير متناهية

سلمه اي المولوي عبدالنبي رح ١٢ منه مدظله

ويلزم تحقق زائلاتها الغير المتناهية التي هي ايضا ادراكات قبل ذلك لكنه لا يلزم اجتماع تلك الادراكات الزائلة السابقة بالفعل على كل واحد واحد من الادراكات التي هي في قوة النفس حتى يلزم تحققها وعدمها فيلزم اجتماع النقيضين كما ذكره السيد المحقق بل يجوز ان يكون تحقق تلك الزائلات على سبيل التعاقب دون الجمع بان يكون اللاحق من الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة النفس زوالا للسابقة ويكون هذا الزائل السابق مقدما على زواله وهكذا فيكون كل زائل سابقا على زواله فلا يلزم اجتماع النقيضين والجواب عن هذا الايراد بوجهين احدهما ما اشار اليه الفاضل المحشي وحاصله ان قول السيد المحقق وايضا آه ليس دليلا تاما على اثبات المدعى بل غرضه انه لو صحت المقدمة التي ذكرها صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني من لزوم وجود امور غير متناهية في النفس لتم هذا الدليل والا فلا ويؤيده قوله كما ذكر في الشق الثاني وثانيهما وهو اقواهما ما اشرنا اليه سابقا من ان المراد بكون النفس قوية على ادراكات غير متناهية كونها ذات قوة لها في كل آن بالفعل على سبيل البدلية فيجب وجود الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل قبل آن القوة على سبيل الاجتماع بالضرورة فيتم كلام السيد المحقق وسيزيد هذا زيادة وضوح عن قريب ان شاء الله تعالى قوله يعني لما كان مقصوده آه حاصله ان مقصود صاحب المطارحات كان اثبات المدعى اي كون الادراك وجوديا بابطال نقيضه وهو كون الادراك زوالا باستلزامه احد الامرين وهو التخلف على الشق الاول وتحقق امور غير متناهية على الشق الثاني فاحتاج الى ترديد الشيء الزائل بين ان يكون ادراكا او غيره وبين استحالة كل منهما على حدة واما المصنف فلما رأى ان ما يلزم على الشق الاخير من لزوم امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية يلزم على الشق الاول ايضا استغنى عن الترديد وذكر الاستحالة واحدة وهي لزوم امور غير متناهية في النفس على سبيل الجمع والكل في جنبه هو مؤنتهما قوله بابطال نقيضه اقول المدعى كون الادراك صفة وجودية منضمة ونقيضه عدم كونه كذلك اعم من ان يكون عبارة عن الزوال او عبارة عن الاضافة بين العالم والمعلوم او غير ذلك فان اراد من قوله بابطال نقيضه هذا المعنى الاعم فليس بصحيح لان صاحب المطارحات لم يبطل الا كون الادراك زوالا لا كونه اضافة ايضا وان اراد به كون الادراك زوالا كما يدل عليه السياق والسباق فلا يصح قوله لما كان مقصود صاحب المطارحات اثبات المدعى آه لان بابطال كون الادراك زوالا فقط لا يثبت ما هو المدعى لبقاء احتمال ثالث فتامل وتذكر ما ذكرنا لك سابقا ليظهر لك حقيقة الحال وتنكشف عندك حقيقة المقال قوله رام ابطاله باستلزامه للاخير ولهذا قال فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية الخ فان الامور اعم من ان تكون ادراكات او صفات غيرها قوله والا لبطل آه يعني لو جاز تعلق الزوال او اكثر بشيء واحد لبطل الحصر العقلي بين الشيء كالانسان ونقيضه كاللاانسان لجواز ان يتعلق باللانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور ممتاز عن الزوال الاول بذاته المخصوصة فلا يبقى الحصر العقلي بينهما فانه عبارة عن ان يجزم العقل بمجرد تصور الشيئين بالحصر من دون لحاظ الى امر آخر قوله كما مر اي في شرح قوله بل انتفاء ثابتا وقد مر ما يتعلق به هناك فتذكره قوله توضيحه آه لما كان الدليل المذكور بقول السيد المحقق لما اشتهر آه لما قبله اعني ان العلم بهذا الايجاب العلم بذلك حدوثا غير مثبت لدعواه بظاهره احتاج الفاضل المحشي الى توضيحه بحيث ينطبق الدليل على الدعوى صراحة فهذا التوضيح احق بان يسمى بالتنقيح قوله والتالي باطل فالمقدم مثله هذا من المشهورات المسلمات بين القوم ووجهه ان بين المقدم والتالي ملازمة وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم والا لم يبق اللزوم وهو معنى قولهم في بحث القياس ان رفع التالي ينتج رفع المقدم في المتصلات اللزومية ويرد عليه منع استلزام الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا رفع جاز عدم بقاء اللزوم لجواز استلزام المحال محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم وهو المعتد

يعني لما كان مقصود صاحب المطارحات اثبات المدعى بابطال نقيضه باستلزامه احد الامرين وهو التخلف او تحقق امور غير متناهية احتاج الى ترديد الزائل والحصر

رام ابطاله باستلزامه

١٨٣

اشارة الى دفع هذه المناقشة بما ذكره الاستاذ دام فيضه سابقا من ان دليل صاحب المطارحات اقناعي مبني على مقدمات مشهورة مسلمة عند الجمهور ومنها كون الادراك صفة انضمامية غير اضافية فايراد هذا الاحتمال لا يضره ١٢

وحمله على ما ذكره صاحب المسلم ان اللزوم حقيقة امتناع للانفكاك فى جميع الاوقات والتقادير فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء
اللزوم داخل فى الجميع فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض فلا يسمع **قوله** اما الملازمة آه حاصله ان علم النفس بالشئ متوقف
على التفاتها اليه توقفا ذاتيا فكلما تعلق العلم بالشئ تعلق الالتفات به فى ذلك الآن لا محالة فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين
حدوثا فى زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما ايضا فى ذلك الزمان واللازم باطل لما اشتهر ان النفس لا يمكن لها ان تلتفت الى شيئين
مختلفين بالتفاتين متغايرين نعم يمكن لها ان تلتفت الى شيئين او اشياء بالتفات اجمالى واحد البتة وبه ظهر ان هذا الدليل اقناعى
مبنى على مقدمة مشهورة **قوله** قبلية مواخية مع المعية اشارة الى انه ليس بينهما قبلية زمانية بل قبلية ذاتية مجامعة للمعية الزمانية
**قوله** وبعد هذا شروع فى المقصود بعد تمهيد المقدمة المذكورة وتفصيل المقام ان نسخ الحاشية الزاهدية ههنا مختلفة ففى بعضها يوجد هكذا لو كان
الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك لزم اعادة المعدوم بعينه اذ اعدامه غير الاعدام الاول والا استوى حال العلم وما قبله وفى بعضها يوجد
او الفاصلة مكان اذ التعليلية اما على النسخة الاولى وهى التى اختارها الفاضل المحشى ومال اليها بعض ابناء الزمان ايضا فحاصل الكلام انه
لو كان الزائل عند العلم بهذا عين العلم بذلك بان يتعلق الزوالان بزوال واحد لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال وللعلم بذلك
من زوال آخر فلا يخلو اما ان يكون الزوالان متغايرين اولا لا سبيل الى الثانى والا لاستوى حال العلم الثانى وما قبله لاتحاد الزائل والزوال فتعين
الاول وقد بطل من المقدمة المذكورة اجتماع العلمين حدوثا لاستلزامه اجتماع الالتفاتين فى آن واحد فلا يمكن تعلقهما بذلك الزائل الواحد
معا فى زمان واحد بل لا بد ان يكون الزائل معدوما اولا بالعلم الاول ثم يصير موجودا ثم يصير معدوما بالعلم الثانى وهذا هو اعادة المعدوم
بعينه فعلى هذا التقرير قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول يكون دليلا للزوم اعادة المعدوم ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف
الصريح والتعسف الشنيع يستنكف عنه الفهم الصحيح وقد يورد عليه ايضا بان قوله اذ اعدامه الخ لا يستلزم اعادة المعدوم بل
يستلزم خلافه لانه لما كان العدم الثانى غير العدم الاول والاعدام لا تتميز الا بملكاتها فلا جرم يكون الزائل بهذا غير الزائل فلا تلزم
اعادة المعدوم **اقول** هذا المورد ليس بوارد عليه لان الكلام بعد فرض كون الزائل للعلمين واحدا فلا مجال لهذا الكلام واما
على النسخة الثانية فمحصول المرام انه لو كان الزائل بهذا عين الزائل بذلك فلا يخلو اما ان يعود الزائل بعد العلم الاول ويصير موجودا
ثم يزول بعلم ثان اولا على الاول لزم اعادة المعدوم بعينه وعلى الثانى فلا يخلو اما ان يتعلق بذلك الزائل الواحد زوال آخر عند العلم
الثانى مغاير للاول اولا على الاول يلزم ان يكون اعدامه للثانى غير اعدامه الاول فيكون الزائل منعدما بعدمين متغايرين فى زمان واحد
وهو باطل بالضرورة وعلى الثانى يلزم ان يستوى حال العلم وما قبله فعلى هذا التقدير يكون قول السيد المحقق او اعدامه غير الاعدام الاول
معطوفا على اعادة المعدوم ويكون الغرض ههنا لزوم ثلث مفاسد على تقدير وحدة الزائل ويرد عليه ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده
بانه لا بد لاثبات ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد من الزام اعادة المعدوم او كون الزوال الثانى غير الزوال الاول فليس بين
هذا التقرير وتقرير المصنف فرق الا بان فى تقرير المصنف لزوم استحالة اتحاد العلمين المتعلقين بمعلومين وههنا لزوم توجه الذهن الى المعلوم
اولا استحالتين المذكورتين مع ان سوق كلام السيد المحقق يدل على ان تقريره غير تقرير المصنف وبالجملة فكلامه ههنا لا يخلو عن خلل
فافهم ولا تعجل **قوله** وفيه آه توضيحه ان الثابت بالمقدمة الممهدة ليس الا بطلان مجامعة العلمين حدوثا لاستلزامها اجتماع الالتفاتين المتغايرين
فى آن واحد لا مجامعتهما بقاء فيجوز ان يكون الزوال الواحد المتعلق بالزائل الواحد علما بشئ بحسب الحدوث ولشئ آخر بحسب البقاء

١٨٥

فلا يلزم الاجتماع ذينك العلمين في البقاء وهو ليس بمحال وكان الفاضل المحشي بنى هذا الايراد على ما ذهب اليه استاذ استاذه المولوي حمد الله السنديلي في بعض تصانيفه من انه فرق بين الحدوث والبقاء فلا يجوز اجتماع العلمين حدوثا للنفس في آن واحد ولا كذلك البقاء والتحقيق ان الفرق ليس بشئ فان الدلائل الدالة على امتناع التفات النفس الى شيئين لو تمت لدلت على امتناعه مطلقا حدوثا كان او بقاء كما لا يخفى على المتفطن قوله ولو استعين آه الظاهر انه ايراد آخر على التقرير المذكور وتحريره ان لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان يكون احدهما علما لهذا وثانيهما علما لذاك فلا يصح قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول ولو استعين في دفعه بالمقدمة القائلة ان الزائل الواحد لا يتعلق به الا زوال واحد كما مر فابداء هذا الاحتمال خارج عن البحث لم يحتج الى المقدمة الممهدة سابقا وايضا لا يبقى هذا الدليل ح مستقلا وكلاهما مما يابى عنه كلام السيد المحقق قوله لغا المقدمة الممهدة اقول تعيين الطريق ليس من داب المناظرين وتعدد طرق اثبات شئ واحد مما لا ينكر قوله كما في بعض النسخ بل اكثرها قوله واختاره بعض الافاضل ايضا اي المولوي محمد عظيم الگوپاموي بل اكثر المحشين قوله فسخيف عندي قال بعض الناظرين لم نظهر وجه السخافة الى الآن انتهى اقول هو ظاهر فان الاولى في استعمال اوان يكون مع عديله قبله اي اما وههنا اما مفقود والقول بان هذا الوجه سخيف ليس بشئ قال لما اشتهر ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين اي لا يمكن ذلك كما تدل عليه عبارته والحق ان امتناعه لم يقم عليه دليل قوي بعد فالقول بالامكان بل بالوقوع لبعض النفوس القدسية اسلم قوله فيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية هو اسم كتاب صنفه الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ ست وستمائة في العلم الالهي والطبعي جمع فيه آراء الحكماء السابقين واجاب عنهم على نمط نفيس قوله اذ غاية ما قالوا آه حاصل ما قالوا انا اذا رجعنا الى وجداننا وتوجهنا الى اذهاننا الى ادراك شئ كزيد مثلا تعذر لنا في تلك الحالة الالتفات التام الى شئ آخر والا امكن التوجه الاجمالي فان المنفي انما هو الالتفات التفصيلي الى شيئين في آن واحد لا التوجه الاجمالي قوله وما فهموه آه بيان للاشتباه الواقع لهم بان ههنا ادراكين احدهما عقلي والآخر خيالي ويظهر الفرق بينهما في ما اذا قلنا الانسان ناطق واحاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر ما في خيالنا امر مطابق بهذا الترتيب فانه لو عكسناه وقلنا الناطق انسان ينقلب ذلك الادراك الخيالي لا الادراك العقلي فانه يبقى الآن كما كان فما يشاهد عند الرجوع الى الوجدان من عدم قدرة القوة المدركة على شيئين في آن واحد انما هو بالنسبة الى القوة الخيالية واما القوة العقلية فليست كذلك فقد اشتبه على المستدل الادراك الخيالي بالادراك العقلي ولم يحصل له الفرق بينهما مع ان بينهما بونا بعيدا قوله وظهر في خيالنا امر مطابق الخ قال رئيس الصناعة في الشفاء معنى دلالة اللفظ ان يكون اذا ارتسم في الخيال مسموع ارتسم في النفس معناه فيعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه فيكون اللفظ بحيث كلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه وهو الدلالة وذلك بسبب العلم السابق بالوضع وكون صورتيهما محفوظتين عند النفس انتهى وحل هذه العبارة ان فاعل ان يكون ضمير الشان وقوله ارتسم في النفس معناه جملة وقعت صفة للمسموع وقوله فيعرف النفس عطف على الشرط الذي هو اذا ارتسم وقوله فكلما آه جواب الشرط وفيها فوائد منها انه لا بد في الدلالة من العلم باللفظ والمعنى اولا ومنها ان طريق العلم باللفظ السمع ومحل ارتسامه الخيال ومنها ان طريق العلم بالمعنى متعدد فان الشيخ لم يصرح بطريق من طرق علم المعنى بخلاف اللفظ فانه صرح بحصول ارتسامه في الخيال بواسطة السمع وقد اخطأ العلامة الجرجاني في حواشي شرح المطالع حيث عد من جملة الفوائد المستفادة من الكلام المذكور ان محل ارتسام المعنى هو النفس فان هذه الفائدة لا تفهم من الكلام المذكور بوجه من الوجوه على ان بعض المعاني تكون جزئية مادية فكيف ترتسم

بهمنيار اي الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا رح منه ظله

الى السيد علي الشريف الجرجاني رح منه ظله

فی النفس نعم ہہنا فائدۃ اخری مستفادۃ منہ وہی ان المدرک للجزئیات والکلیات کلہا ہو النفس فان الشیخ اضاف التفات المعنی و تصورہ الی النفس ومعلوم ان المعنی قد یکون جزئیا مادیا ایضا فعلم ان مدرکہ ایضا ہو النفس **قولہ** بل البرہان قائم علی خلافہ **اقول** ما ذکرہ من البراہین کلہا سخیفۃ لا یدل واحد منہا علی المطلوب من امکان توجہ النفس الی شیئین مختلفین تفصیلا فالحکم علیہ بانہ برہان عجیب جدا واعجب منہ قول بعض العلماء فی شمس الضحی الحق الحقیق عندی ان المقدمۃ المشہورۃ من ان النفس لا تطیق ان تتوجہ الی شیئین مختلفین فی آن واحد ضروریۃ وجدانیۃ غنیۃ عن البرہان والبیان انتہی والحق عندی ان براہین الطرفین غیر مثبتۃ لمقصدیہما والاصل فی کل شیٔ الامکان ما لم یقم دلیل قوی علی خلافہ فالقول بامکان ان تتوجہ النفس الی شیئین اصح ووقوعہ لبعض النفوس القدسیۃ مما لا ینکر فافہم ولا تخبط **قولہ** لانہ حین الحکم لا بد من حضور الطرفین آہ محصلہ ان القاضی لشیٔ لا بد ان یحضر عندہ المقضی علیہما فلا بد ان یتصور النفس حین الحکم طرفیہ وہذا بعینہ توجہ النفس الی شیئین بل الی اشیاء فی آن واحد وہو آن الحکم وفیہ انہ ان ارادانہ لا بد من تصور الطرفین تفصیلا حین الحکم فممنوع ومن ادعی فعلیہ البیان وان ارادانہ لا بد من تصورہما ولو اجمالا فغیر مفید واما ما ردبہ الفاضل السندیلی من ان غایۃ ما یلزم ہہنا اجتماع العلمین فی آن واحد بقاء وہو لیس بمحال انما المحال اجتماعہما حدوثا فلیس بشیٔ لما عرفت انہما سواء فی الامتناع وعدمہ والفرق تحکم **قولہ** وایضا اذا تصورنا الشیٔ بحدہ الخ حاصلہ ان عند علم الشیٔ بحدہ لا یخلو اما ان یحصل علم کل جزء جزء او یکفی علم واحد منہا لا سبیل الی الثانی وہو ظاہر فتعین الاول وفیہ المطلوب وفیہ علی قیاس ما مر ان حصول العلم التفصیلی ممنوع والاجمالی غیر مفید **قولہ** وایضا المقدمۃ الواحدۃ الخ فیہ اشارۃ الی ان الحکم بامکان توجہ النفس الی شیئین مختلفین لیس مخصوصا بالتصورات بل یجری فی التصدیقات ایضا وفیہ ایضا مثل ما عرفت غیر مرۃ لا یقال المقدمتان لو کانتا ملحوظتین اجمالا بلحاظ اجمالی یلزم ان لا تلاحظ النسبۃ فتکونان فی حکم المفردات والمفردات لا یحصل منہا التصدیق فکیف تکون تلک المقدمات منتجۃ للحکم لانا نقول امتناع اکتساب التصدیق من المفرد انما ہو فی المفردات الصرفۃ والقضیۃ الملحوظۃ بلحاظ وحدانی وان کان مفردا باعتبار اللحاظ الوحدانی لکنہ قضیۃ حقیقۃ غایۃ الامر انہا ملحوظۃ بلحاظ اجمالی فلا یقدح فی حصول النتیجۃ علی انہ لم یقم الی الآن برہان قوی علی الامتناع المذکور وما ذکرہ کلہ مخدوش کما حققتہ فی التعلیق العجیب **قولہ** ومن الحجۃ القاطعۃ آہ فیہ ما افادہ ابی واستاذی سراج المحققین نور اللہ مرقدہ من ان المشہور ہو ان النفس لا تتوجہ الی شیئین فی آن واحد والنفس عبارۃ عن جوہر مجرد عن المادۃ مقارن لہا فی فعلہ ولا ریب فی ان اللہ تعالی لیس بنفس ولا العقول نفوسا فلا یستحیل توجہہم الی الاشیاء فلا یبطل بہ ما اشتہر فالقول بانہ من الحجۃ القاطعۃ لا یخلو عن خبط وکذا لا یفید توجہ النفس بعد خراب البدن الی اشیاء فی کل آن ما ہو المطلوب ہہنا لان المراد بالنفس فی المقدمۃ المذکورۃ انما ہو النفس المتعلق بالبدن ما دام لہ تعلق بہ لا مطلقا والشاہد العدل علی ذلک قول الشیخ رئیس الصناعۃ فی التعلیقات لیس فی وسع انفسنا وہی مع البدن ان تعقل الاشیاء معا دفعۃ واحدۃ **قولہ** فی بعض تصانیفہ ای فی حواشیہ المتعلقۃ بحاشی المحقق الدوانی القدیمۃ لشرح التجرید **قولہ** فیہ اشارۃ الی خلاف البعض **اقول** بل الی خلاف الاکثر **قولہ** فان الشیخ الاکبر قد سجل ای فی الفصوص والفتوحات وغیرہما من تصانیفہ وکیف لا یسجل فان القرآن والحدیث متوافقان فی اثبات الترقی بعد الموت **قولہ** وہی لیست الا ادراکات فیہ مسامحۃ ولفظہ لکن المقصود واضح **قولہ** ای بعد قطع تعلق النفس عن البدن فی ہذا التفسیر دفع لما یتوہم ان المراد بالنشاۃ الاخری ہو یوم القیمۃ مع ثبوت الترقی قبل ذلک ایضا فی عالم البرزخ **قولہ** قد تصدی لبعضہم آہ ہذا الجواب ہو الصواب فی ہذا الباب فالایراد انما نشا من الاشتباہ فان غرض المصنف ان الحاصل فی کل آن

وان كان ادراكا واحدا لكن للنفس قوة في كل آن لادراكات غير متناهية على سبيل البدلية وقد مر انه لابد لكل زوال من امر لابد ان يوجد
في النفس قبل آن القوة زالات غير متناهية ليمكن لها ازالة اي شيء شاءت وهذا التقرير لا يمسه الايراد المذكور اصلا وقد مر منا ما ينفع هذا المقام
فتذكره وقال بعض الناظرين لا حاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك واما لو كان الغرض اثبات امور
غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكات او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخرى واما على تقدير
كون الادراك زوالا لادراك آخر فالمنع ساقط عن اصله اذ لا ريب في لزوم تحقق ادراكات غير متناهية في النفس انتهى اقول
الفرق بين التقديرين تحكم فان غرض المصنف ههنا اثبات لزوم الامور الغير المتناهية بالفعل في آن واحد وهو لا يتم الا بالجواب المذكور
سواء كان المراد بالامور ادراكات او صفات اخرى فافهم ولا تعجل **قوله** فيلزم ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل سواء كانت
ادراكات او صفات اخرى **قوله** ولم يرد الخ دفع للدفع وخلاصته انا لا نسلم الاحتياج الى وجود امور غير متناهية بالفعل فانه كما ان للنفس
قوة لادراكات غير متناهية على سبيل البدل في كل آن كذلك يمكن لها حصول الزائلات على سبيل البدلية في آن قبل آن القوة
ولا يخفى عليك سخافته مما مر منا مرارا فتذكر **قوله** بل في امكان امر واحد آه تقريره ظاهر وسخافته لظهر لما مر من عدم امكان تعلق الزوالات
بزائل واحد والسر فيه ان ما لا يمكن اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا الا ترى الى ان ما لاشتراك بين الكثيرين لا يمكن في الجزئيات بدلا كما لا يمكن اجتماعا
فكذلك ههنا لما لم يمكن تعلق الزوالات بزائل واحد اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا وبالجملة فبين التعلق الاجتماعي وبين التعلق البدلي ملازمة
كما ان بين التكثر الاجتماعي والتكثر البدلي ملازمة لا يقال قد يوجد في بعض الجزئيات التكثر البدلي كالبيضة الحاصلة في الذهن والشبح
الحاصل من بعيد من غير التكثر الاجتماعي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيره من المحققين لانا نقول كلامهم في هذا
المقام سطحي والنظر الدقيق يحكم انه ليس هناك التكثر البدلي ايضا حقيقة بل العقل يعني التكثر البدلي وانما هو من اغلاط الاوهام
والصاف ثم في بحث الكليات منه شك وفك بناء على التكثر البدلي كلاهما مما لا ينبغي ان يصغى اليهما فافهم **قوله** نعم لو تصدى آه
وذلك لان المنع الاول كان منع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية فيقال في دفعه انا سلمنا وقوف النفس بعد قطع التعلق لكنا نقول
ان لها قوة لادراكات غير متناهية في كل آن فيلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل بالضرورة **قوله** لكان احسن ان اراد بالحسن
انه لا يرد عليه على هذا التقدير الايراد المذكور سابقا فممنوع بل غير صحيح وان اراد معنى آخر فليبينه حتى ينظر فيه **قوله** توجيهه آه توضيحه يقتضي
تمهيد مقدمة مقررة عند المنطقيين وهي انه يشترط في القياس الاستثنائي ان يكون التالي في الشرطية لازما للمقدم بخصوصه لا ان يكون
لازما له ولنقيضه ايضا الا ترى الى ان طلوع النهار في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لازم لطلوع الشمس خاصة لا لنقيضه
اذا عرفت هذا فنقول الدليل الذي اورده المصنف على كون العلم بحصول الصورة دون الزوال هكذا ان كان العلم بزوال امر يلزم وجود
الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لكن الامور الغير المتناهية ليست بموجودة فينا بالفعل فالعلم ليس بزوال امر والتالي في هذه الشرطية
اعني لزوم وجود الامور الغير المتناهية غير لازم للمقدم بخصوصه اعني كون العلم بزوال امر بل هو لازم لنقيضه ايضا اعني كون العلم بحصول امر وذلك لان العلم
سواء كان عبارة عن زوال امر او تحصيل امر لا محيص عن لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لان الاعداد على تقدير كونها موجودة في النفس بصفة
اللاتناهي تكون ادراكاتها ايضا غير متناهية سواء كان بالزوال او بالتحصيل بناء على ان العلم على حسب المعلوم فان كانت المعلومات متناهية
كانت الادراكات ايضا متناهية وان كانت غير متناهية كانت الادراكات ايضا غير متناهية فان قلت قد يتدرك الامور الغير المتناهية

قلت ذلك فى العلم الاجمالى والكلام ههنا فى العلم التفصيلى والحاصل ان القياس الاستثنائى الذى اورده المصنف غير منتج لفوات شرطه ههنا وهذا هو مراد السيد المحقق بقوله فى المنهية المقصود منه دفع ما يتراأى وروده من ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك انتهى **قوله** والدفع مستغن عن الشرح شرح الدفع انه لا يلزم من كون المعلومات كالاعداد غير متناهية بالفعل كون ادراكاتها ايضا كذلك حتى يرد المنع المذكور بل الادراكات دائما تكون غير متناهية بمعنى لاتقف عند حد سواء كانت الاعداد غير متناهية بمعنى لاتقف عند حد او بمعنى الموجود بالفعل وانا **اقول** الاولى فى الدفع ان يقال سلمنا لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل مطلقا لكنه لا يضر المصنف فان وجود الاعداد الغير المتناهية ونحوها انما يلزم فى النفس اذا كان العلم عبارة عن الزوال بناء على ما مر من انه لابد لكل زوال من زائل واما على تقدير تحصيل امر فلا يلزم وجود الاعداد الغير المتناهية فيها حتى يلزم وجود ادراكاتها فيها غير متناهية **قوله** الضمير للامور فقط قال بعض الناظرين بل الضمير لمجموع الامور الغير المتناهية والمراد مفهومها من حيث هى هى انتهى **اقول** هذا سخيف جدا كيف فان قول السيد المحقق بمعنى انها آه بيان لمعنى كون الامور غير متناهية وعدم التناهى عبارة عن عدم الوقوف ووجودها بالفعل فلا بد ان يرجع الضمير الى الامور كما لا يخفى على كل من تامل **قوله** لا الى نهاية هذا يشعر بان الضمير التابع فى قوله بمعنى بانها موجودة بالفعل ايضا للامور ليطابق القرين بالقرين ولذلك احتاج الى زيادة هذا القيد **قوله** لم لايجوز آه محصله انه لم لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولانى مختصا بحدوث النفس غير موجود على تقدير قدمها وح فتمكن للنفس ادراكات غير متناهية بمعنى انها موجودة بالفعل لقدم زمانها وقال بعض الناظرين فيه انه مخالف لما صرح القائلون بقدم النفس فانهم قالوا بمرتبة العقل الهيولانى وكون النفس عارية عن جميع العلوم والمعارف فى ابتداء الفطرة انتهى **اقول** هذا الكلام غير مفيد ههنا فان الفاضل المحشى ايضا لا ينكر تصريح القائلين بقدم النفوس بهذه المرتبة كما يشعر اليه قوله لم لا يجوز وانما غرضه المنع بالسند الذى مر سابقا **قوله** كما سبق قد سبق ماله وما عليه فتذكره **قوله** لا يتصور الا فى الازمنة الغير المتناهية وذلك لان الانتزاع فعل من افعال النفس والنفس لاتقدر على افعال غير متناهية الا فى ازمنة غير متناهية ولذلك تراهم يقولون التسلسل فى الامور الاعتبارية جائز لانقطاعه بانقطاع الاعتبار **قوله** قيل معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثانى ايضا ممكن آه قائله القاضى احمد على السنديلى دفعا لما يرد على السيد المحقق من ان التعاقب لايختص بالامور الانتزاعية الاعتبارية لوجوده فى الامور العينية المتعاقبة ايضا كالحوادث اليومية فعلى تقدير كون الاعداد من الامور العينية يحتمل ان تكون متعاقبة فيكون عدم تناهيها ح بالمعنى الاول وخلاصة الدفع انه ليس غرضه من قوله فعدم تناهيها بالمعنى الثانى هو التخصيص كما يتبادر من ظاهر كلامه بل غرضه بيان الفرق بين التقدير الاول والتقدير الثانى بان فى الثانى عدم تناهيها بالمعنى الثانى ايضا ممكن وان كان قد يوجد المعنى الاول ايضا بخلاف التقدير الاول فانه لا يتصور فيه عدم التناهى الا بالمعنى الاول ولا يخفى عليك ما فى هذا الدفع من التكلف **قوله** ولا يبعد ان يقال آه اراد به دفع الايراد المذكور بوجه آخر وهو ان المراد من الموجودة فى قوله وان كانت من الامور العينية الموجودة الموجودة بالفعل فاحتمال التعاقب اليومى ساقط من البين **قوله** ولم يبين آه دفع لما اورد فيح يبقى احتمال ثالث وهو كون الاعداد كالحوادث اليومية فلم لم يبين السيد المحقق حاله وحاصله انما لم يذكره للمواخاة الظاهرة والمساواة الباهرة بينها وبين الامور الانتزاعية فى ان عدم تناهيها على التقديرين لايمكن الا بالمعنى الاول فاستغنى السيد المحقق بذكر الاحتمال الاول عن الاحتمال الثالث ولا يخفى عليك ما فيه فان الامور المتعاقبة موجودة فى الخارج والامور الاعتبارية موجودة فى الذهن واحكام الموجود الخارجى والموجود الذهنى يجوز ان تكون متغايرة وايضا الامور

الاعتبارية غير موجودة الا بعد الانتزاع وحين انقطاع الانتزاع يكون متناهيا بخلاف الامور العينية المتعاقبة لانها موجودة مجتمعة في الدهر متعاقبة في الزمان فكيف يقاس حال احدهما على الآخر **قوله** اذ عدم تناهيه بالمعنى الثاني آه توضيحه ان ههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون قول المصنف كالاعداد مثالا لاجتماع امور غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد وح وان كان المثال مطابقا للممثل له لكنه لا ينفع ههنا لان المحال انما هو ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل لا وجود الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد وثانيها ان يكون مثالا لاجتماع امور غير متناهية بالفعل وح يلزم عدم مطابقة المثال للممثل له لما عرفت من ان الحق ان عدم تناهي الاعداد بالمعنى الاول وثالثها ان يكون مثالا لنفس اللاتناهي وهو قليل الجدوى بل مثله بعيد عن شان العقلاء وبالجملة فكلام المصنف ههنا لا يخلو عن تمحل **قوله** في الحاشية لان العشرة مثلا آه هذا اثبات للصغرى وهي ان العدد من الامور التي يتكرر نوعها وتبين الكبرى وهي ان كل ما هو متكرر بالنوع فهو امر اعتباري في حاشية الحاشية الاخرى **قوله** اذ الكلي آه قال بعض الناظرين لا يخفى على المتامل ان هذه المقدمة لغو محض لا طائل تحتها انتهى **اقول** لا يخفى على المتامل ان غرضه من هذه المقدمة دفع ما يرد في هذا المقام من انه كيف تصدق العشرة على العشرات كالاربعين مثلا لظهور ان الاربعين عبارة عن اربع عشرات مجتمعة فكيف يصدق عليها انها عشرة وحاصل الدفع انا لا نقول بصدق العشرة على العشرات بصدق واحد حتى يرد عليه ما يرد بل نقول بصدقها عليها باصداق كثيرة وهذا مما لا ريب فيه وح فلا تكون هذه المقدمة لغوا في هذا الباب **قوله** ويصح اضافته اي اضافة الكلي الى الواحد والكثيرين **قوله** بخلاف عشرة عشرات رجال فان معناه عشرة آحادها عشرات **قوله** اذا اخذ من حيث هو اي بدون الاضافة **قوله** بالمواطاة فيقال عشرة رجال عشرة وعشرات رجال عشرة **قوله** على انه عين حقيقته اي على ان العشرة عين حقيقة كل واحد من عشرة رجال وعشرات رجال **قوله** واذا اخذ من حيث اضافته اليه آه قال بعض الناظرين انت تعلم ما فيه فان هذا الكلام يدل على ان صدق العشرة على نفسها صدقا عرضيا موقوف على اخذه من حيث الاضافة مع ان المتكرر بالنوع عبارة عما يصدق على نفسه سواء اخذ من حيث الاضافة او لم يؤخذ انتهى **اقول** دلالة الكلام على ما ذكره انما هي بحسب زعمه والصواب ان ايراد الفاضل المحشي حديث الاضافة ههنا لمجرد التوضيح لا لغرض انه لا يحصل الصدق العرضي الا بها ويؤيده قوله قبيل هذا ويصح اضافته اليها ايضا **قوله** ليصدق عليه بالاشتقاق اعترض عليه بعض الناظرين بما حاصله انه لا يلزم من اضافة العدد الى مميزه ان لا يحمل عليه الا بالاشتقاق ولا يحمل عليه حملا عرضيا بالمواطاة واذا كان العدد عارضا لنفسه كما يعرض لسائر الاشياء كان محمولا على الاعداد المعروضة له حملا عرضيا كما يحمل على سائر الاشياء فالعدد يحمل على نفسه بنحوين من الحمل هو المواطاة الاول الحمل الاولي والثاني الحمل العرضي فيكون متكررا بالنوع ولا يشترط في متكرر النوع ان يكون حمله على نفسه حملا عرضيا بالاشتقاق **اقول** الفاضل المحشي ليس بغافل عما ذكره والشاهد العدل عليه قوله بعيد هذا وتارة على انه وصف عارض له حيث لم يقيده بقيد الاشتقاق فعلم ان كون الحمل العرضي اشتقاقيا ليس بشرط في متكرر النوع وانما ذكر الاشتقاق ههنا تمثيلا واتباعا لصنيع السيد المحقق فافهم ولا تلتفت الى امثال هذه التشكيكات **قوله** وتارة على انه وصف عارض له قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف كل كلي هو مع نقيضه شامل لجميع الموجودات ومن جملتها نفس هذا الكلي فيجب ان يصدق هو او نقيضه عليه فان كان مبدأه متكررا بالنوع فهو محمول على نفسه والا فنقيضه محمول عليه اما الاول فلان عروض الشيء لشيء يستلزم عروض المشتق منه من حيث انه مشتق وعروض مبدأ الاشتقاق له يستلزم حمل مشتقه عليه واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك لكان محمولا

على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشئ على نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق له وهو يستلزم عروضه لنفسه فيكون متكررا
بالنوع وهو خلاف الفرض انتهى كلامه ويعلم منه ان ما ذكره هو في حواشي شرح المياكل وفي حواشي حاشية التهذيب الجلالية من
ان صدق المبدأ على المبدأ لا يستلزم صدق المشتق على المشتق وبنى عليه دفع ايراد الفاضل يوسف كوسج القراباغي في تعريف
الحمد بالوصف بالجميل من انه قول خاص فيلزم ان يكون المقول هو المحمود وليس كذلك مع سخافته في نفسه مناقض لهذا الكلام
ودفع الايراد المذكور لا يتعين بهذا الطريق بل له طرق اخر ايضا وقد اوضحت كل ذلك كما حقه في رسالتي دفع الكلال عن طلاب
تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فارجع اليها قوله اى نوعه الاضافي حاصله انه ليس المراد
من النوع النوع الحقيقي بل النوع الاضافي بل اعم منه حيث لا يتجاوز الذاتي وتوضيحه ان المتكرر بالنوع لا يخلو اما ان يتكرر عرضه
بان يتحقق في افراده مرتين بان يحمل عليها تارة مواطاة وتارة اشتقاقا او يتكرر ذاتيه فعلى الاول لا يلزم كونه اعتباريا لجواز الاختلاف
في افراده بان يكون بعضها موجودا خارجيا وبعضها موجودا ذهنيا ولا استحالة فيه وعلى الثاني لا بد ان يكون اعتباريا لعدم
جواز الاختلاف في افراد الذاتي والا لزم كون الماهية الواحدة اعتبارية وحقيقية معا فوجود بعضها في الخارج يستلزم التسلسل
لا محالة ثم المتكرر الذاتي صور احدها ان يتكرر نوعه الحقيقي كالوجود وثانيها ان يتكرر نوعه الاضافي بدون تكرر الحقيقي وثالثها ان يتكرر
جنسه العالي ورابعها ان يتكرر فصله بدون نوعه ولا يوجد منها الا اولها واما الثاني والثالث فاحتمالان عقليان واما الرابع فممتنع
لوجوب المساواة بين الفصل والنوع فتكرر احدهما يستلزم تكرر الآخر وايا ما كان يكون ذلك المتكرر امرا اعتباريا بالدليل المذكور في حاشية
الحاشية هذا وقرر الفاضل اللبكني كلام المحشي المحقق بارادة المفهوم من النوع ثم قال لعلك تفطنت مما قررنا ان معنى تكرر النوع تكرر
المفهوم بان يكون التكرر في نفس ذلك المفهوم الكلي واليه اشار المحشي في حاشية الحاشية بقوله فيكون مفهومه الخ وليس معناه ان يكون
فرد نوع ذلك الكلي لا في نفس مفهومه كما توهم البعض فحمل النوع على النوع الذاتي بل على مطلق الذاتي غير مرضي انتهى كلامه وهذا التقرير اولى
من تقرير الفاضل المحشي كما لا يخفى قوله كالوجود آه قال بعض الناظرين الوجود الحقيقي الذي به الموجودية فرد لمفهوم الوجود الانتزاعي وهذا
المفهوم صادق عليه فهذا الكلي العرضي اعني الوجود المصدري يصدق على افراده اى الوجودات الخاصة بنحوين الاول الصدق المواطاتي
والثاني الصدق الاشتقاقي فالعبارة الصحيحة كالوجود على تقدير عرضيته للوجودات الخاصة انتهى اقول المراد بالموجودات الخارجية
في كلام الفاضل المحشي هو الوجودات الخاصة الموجودة في الخارج فلا اشكال عليه ثم التحقيق ان القول بان الوجود المصدري يحمل على
الوجودات الخاصة مواطاة سخيف جدا كما اشرنا اليه سابقا فكلام الفاضل المحشي ههنا مبني على مجرد الفرض فافهم فانه دقيق ولعله اشار
الى هذا بقوله فافهم فانه بالتامل حقيق قوله اى بعد اضافته الى ذلك الفرد آه اقول اضافته الى ذلك الفرد ليكون حصة له
موقوفة على عروضه له فجعله موقوفا عليها كما يفهم من ظاهر عبارته لا يخلو عن بعد لكن الامر بعد وضوح المراد سهل قوله باعتبارين فيه
دفع لاستبعاد اجتماع الذاتية والعرضية في شئ واحد قوله ولا غائبة فيه ونظيره اجتماع الجوهرية والعرضية في الصور العقلية للجواهر الحاصلة
في الذهن فانها باعتبار كونها موجودة في موضوع وهو الذهن اعراض وباعتبار كونها موجودة لا في موضوع اذا وجدت في الخارج جواهر
قوله لخروج هذه الاضافة عنه يعني لما كانت اضافة الوجود الى وجود زيد خارجة عن وجود زيد فلا يكون وجود وجود زيد عين
وجود زيد بل خارجا عنه عارضا له قوله فافهم الظاهر انه اشارة الى دقة المقام ولا يبعد ان يكون اشارة الى دفع ما يورد ههنا و

ان وجود للاشياء لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما لاسبيل الى الثاني والا لم يوجد الاشياء ولا سبيل الى الاول لاستلزامه

التسلسل في الوجودات وتقرير الدفع انا نختار الشق الثاني ولا نسلم لزوم التسلسل المستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار **قوله** فلذا لو وجد

فرد منه كقدم العقل فانه لو لم يتصف بالقدم بل يكون حادثا يلزم حدوث العقل ولما اتصف بالقدم وهو موجود في الخارج يلزم وجود

قدمه ايضا في الخارج فيلزم التسلسل في الامور الموجودة العينية وقس عليه الامكان ونظائره **قوله** فيلزم التسلسل في الامور العينية اي

المرتبة فان امكان الامكان مقدم على الامكان وهكذا وهذا القدر كاف في اجراء البراهين **قوله** ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب

ايضا الخ مدار الاستشهاد على قوله وان تالفت منه الاعداد وقال الامام[1] الرازي في كتابه الملخص في بحث الكم اعلم ان الكم المنفصل ليس

الا العدد لان قوام المنفصل من المتفرقات التي هي مفردات التي هي آحاد فان اخذ الواحد من حيث هو واحد فقط لم يكن الحاصل من

اجتماع امثاله الا العدد والمعدود وانما تكون كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالوحدات التي هي فيها فاذن الكم المنفصل ليس

الا العدد انتهى كلامه وهذا الكلام احق بالاستشهاد فان كلام الامام امام الكلام وقال العلامة[2] الجرجاني في حواشي شرح التجريد القديم

قيل انحصار الكم المنفصل في العدد غير بين ولا مبرهن كيف والجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما بعدد

وقد استدلوا على الانحصار بان الكم المنفصل مركب من متفرقات والمتفرقات مفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ

من حيث هو واحد فقط او من حيث انه انسان او حجر فان اخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان

اخذ من حيث انه انسان او حجر فانه لا يمكن اعتبار كون الاناسي الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار كون الاحجار الحاصلة

من اجتماع الحجر الواحد كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة فهي انما تكون كميات منفصلة من حيث انها معدودة فليس

الكم المنفصل الا العدد وما عداه انما يكون كما منفصلا بالواسطة وقد ذهب بعض الناس الى ان القول كم منفصل غير قار الذات كما ان العدد

كم منفصل قار الذات والحق ان القول انما يكون كما لاجل الكثرة التي فيه ولولاها لم يكن كما فهو كم منفصل بالعرض وكذا الجسم مع سطحه

والسطح مع خطه **قوله** والحق انه ليس بعدد اعلم انهم اختلفوا في ان الواحد هل هو من العدد ام لا والحق ان النزاع لفظي فمن عرفه بكمية تطلق على

الواحد وما يتركب منه ادخل الواحد فيه وكذا من عرفه بما يعد به الاشياء ومن عرفه بما يكون نصف مجموع حاشيتيه كالاربعة فان حاشيتيها

ثلثة وخمسة ومجموعهما ثمانية والاربعة نصفه وقس عليه اخرجه عن العدد واختاره البهاء العاملي في خلاصة الحساب وقد يتكلف لادخال

الواحد على هذا التعريف ايضا بتعميم الحاشية من الصحيح والكسر فان الواحد ايضا نصف مجموع حاشيتيه لان حاشيته التحتانية النصف

والفوقانية واحد ونصف ومجموعهما اثنان والواحد نصفه لا يقال حاشية الواحد الفوقانية انما هي اثنان لا واحد ونصف لانا نقول

الفوقانية للعدد تزيد عليه بقدر نقصان التحتانية عنه فان الثلثة مثلا تنقص عن الاربعة بواحد والخمسة تزيد عليه بهذا القدر وقس عليه وههنا لما كان النصف

ناقصا عن الواحد بقدر النصف تزيد حاشيته الفوقانية عليه بهذا القدر فلا يكون الا الواحد والنصف **قوله** لاتحاده مع المعدود في الوجود الخ حاصله ان

مدار الحمل العرضي بين الشيئين اتحادهما في الوجود وهو موجود ههنا وليس المراد باتحادهما في الوجود عروض الوجود الواحد لهما بل المراد اتحادهما بحسب نحو من الوجود

مع تغايرهما والذي يفهم من كلامهم ان الاتحاد بالعرض في الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود الذي للشيء الى الغير باعتبار علاقة ما كقيام المبدأ او قيامهما

بشيء واحد او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من شيء آخر واورد عليه استاذ[3] استاذ الفاضل المحشي في شرح السلم بانه على هذا

لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية الانتزاعية ومباديها في صحة حمل المشتقات دون مباديها كالفوق والفوقية

---

[1] اي مولانا فخر الدين الخطيب الرازي ١٢ منه مدظله

[2] اي مولانا السيد علي الجرجاني ١٢ منه مدظله

[3] اي المولوي عبد العلي السنديلي رح ١٢ منه مدظله

فان الفوق یحمل علی السماء دون الفوقیة مع ان کلا منهما منتزع من السماء بل الفوقیة اولی بالحمل لکونها منتزعة بالذات فالفرق
عسیر جدا او دفعه بحر العلوم[1] رحمه الله تعالی فی شرحه للسلم بان الحمل بالعرض لیس عبارة عن الانتزاع او الانضمام بل هو عبارة
عن علاقة خاصة ینسب بها وجود احدهما الی الآخر وتلک مفقود فی المبادی دون المشتقات نعم قیام المبدأ وانتزاعه اما ان
لتحقق تلک العلاقة بین مشتقاتها ویمکن ان یدفع ایضا بان قیام المبدأ وانتزاعه سبب تحقق الحمل اعنی الاتحاد بین المشتق
ومعروضه لا الاتحاد انفسهما ولعلک تفطنت من ههنا تحقیق قولهم المصادر لا تحمل الا علی ما یراد فها او حصصها الا علی معروضاتها
الا بالاشتقاق واما قولهم فی فن الامور العامة الواجب وجود فله محملان احدهما ان یراد بالوجود ما به الموجودیة لا معناه المصدری
وثانیهما انه یشتمل علی المبالغة کزید عدل بناء علی ان صدق الوجود علی الواجب لا یحتاج الی حیثیة اخری کالاستناد الی الجاعل وغیره
فمن زعم ان الوجود المصدری محمول علی الواجب مواطاة فقد اتی بالامر العجیب **قوله والتباین بین المقولات** آه دفع دخل مقدر تقریر الدخل
ان المقولات متباینة فی ما بینها لا یمکن صدق اثنین منها علی الآخر والعدد من مقولة الکم فکیف یصدق علی معروضه الذی هو من مقولة اخری
مواطاة وخلاصة الدفع ان صدق المقولتین علی شیء انما یمتنع اذا کان کل منهما ذاتیا واما لو کان احدهما بحسب الذات والآخر بالعرض
فلا یمتنع وههنا کذلک فان صدق مقولة الکم علی المعروض لیس الا بالعرض **قوله لیست علی هذه الصفة** ای لا یمکن حملها علی معروضها
مواطاة لما عرفته سابقا **قوله فغیر المحمول** غیر المحمول هذا نتیجة لقیاس مرتب علی الشکل الثانی بان یقال العدد محمول مواطاة علی
معروضه ولا شیء من الوحدات بمحمول علیه کذلک فلا شیء من العدد بوحدة **قوله اذ المشتقات معنی اعتباری** ای بالاتفاق
اما علی رای السید المحقق فلکونها انتزاعیات واما علی رای الجمهور فلاخذ النسبة فیها وتفصیل المقام انهم اختلفوا فی حقیقة المشتق علی اربعة
مذاهب الاول انه مرکب من الذات والصفة والنسبة والیه ذهب اهل العربیة فهو علی هذا المذهب موضوع لمعناه بحیث یدل بجوهره
علی الصفة وبهیئته علی الذات المبهمة الصالحة للصدق علی الذوات کلها علی سبیل البدل والنسبة واورد علیه بوجوه منها
انه یلزم علی هذا ان یکون المشتق مرکبا لدلالة جزئه علی جزء معناه مع انهم عدوه من المفردات واجاب عنه رئیس الصناعة[2] فی الشفاء
بانا لا ندعی ان دلالة الاجزاء کیف ما کانت تقتضی کون اللفظ مرکبا بل المعتبر فی الترکیب ان یکون ههنا اجزاء مرتبة اما الفاظ
او حروف او مقاطع مسموعة وههنا لیس کذلک ومنها انه علی هذا لا یبقی الفرق بین المشتق والفعل لاشتمالهما علی الحدث والنسبة فما بالهم
یجعلون المشتق مستقلا بالمفهومیة صالحا لان یخبر عنه دون الفعل والجواب عنه ان النسبة فی المشتقات نسبة تقییدیة ملحوظة
بالتبع والمقصود بالذات هو الذات المقیدة بکونها محلا للوصف ولذلک یصلح لکونه محکوما علیه بخلاف الفعل فان النسبة فیه نسبة تامة
والمقصود هو الصفة المسندة الی فاعل ما ولیست الذات فیه الا ملحوظة تبعا فافترقا ومنها ما اورده العلامة الجرجانی[3] فی حواشی
شرح المطالع من انه لو کانت الذات داخلة فی معنی المشتق فاما ان تکون المبهمة داخلة او المعینة لا سبیل الی الاول لان المشتق
قد یکون فصلا کالناطق فلو دخل فیه مفهوم الشیء ویکون معناه شیء له النطق یلزم دخول العرض العام فی الفصل وهو ظاهر البطلان
ولا سبیل الی الثانی والا لانقلب الامکان بالوجوب فی ثبوت الضاحک للانسان فان الشیء المعین الذی له الضحک هو الانسان
وثبوت الشیء لنفسه ضروری واجاب عنه المحقق الدوانی[4] فی حواشیه الجدیدة المتعلقة بالحواشی المذکورة بما حاصله انه لا یلزم علی
کلا شقی الدلیل محال اما علی الاول فلان الفصل لا یکون مشتقا بل معنی بسیطا یعبر عنه بالمشتق فلا یلزم من دخول العرض العام فی الناطق

[1] ای مولانا عبد العلی رح منه مد ظله

[2] ای الشیخ ابو علی بن سینا رح منه مد ظله

[3] ای مولانا السید الشریف منه مد ظله

[4] ای مولانا جلال الدین الدوانی رح منه مد ظله

مثلا دخوله فی حقیقة الفصل واما علی الثانی فلان ما ذکره انما یلزم لو کان المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع انه لیس کذلک اذ هو علی التقدیر المفروض عبارة عن المعروض مع قید الصفة فلا یلزم الانقلاب والمذهب الثانی انه مرکب من الصفة والنسبة فقط دون الذات وینسب الی العلامة الجرجانی[1] وهو وان لم یوجد فی تصنیف من تصانیفه صریحا لکنه لما ابطل مذهب القائلین بدخول الذات فی المشتقات فی حواشی شرح المطالع ولا یفهم من کلامه انه قائل ببساطتها فاستنبطوا من ذلک انه قائل بکون معنی المشتق مرکبا من الصفة والنسبة دون الذات کذا قیل ولا یخفی علیک ان هذا المذهب سخیف جدا فان دخول النسبة التی هی عبارة عن اضافة بین الطرفین فی حقیقة من غیر دخول المنتسبین غیر معقول فای ضرورة دعتهم الی نسبة مثل هذا المذهب الی مثل هذا العلامة من غیر ان یصرح کلامه به او یشیر الیه بل کلامه فی حواشی شرح مختصر ابن الحاجب العضدی یدل علی خلافه حیث قال لفظ ضارب مثلا یدل بجوهره علی الضرب وبصورته علی ذات ما اتصفت به انتهی فعلم ان غرضه فی حواشی شرح المطالع مجرد الایراد علی الجمهور لا اختیار ان الذات لیست بداخلة فی حقیقة المشتق والمذهب الثالث ما اختاره المحقق[2] الدوانی فی حواشی شرح التجرید القدیمة من انه عبر عن معنی الاسود والابیض مثلا بسیاه وسفید ونحوهما فلا یدخل فیه الموصوف لا عاما ولا خاصا ولیس بین المشتق والمشتق منه تغایر بحسب الحقیقة فان الابیض مثلا اذا اخذ لا بشرط شیئ فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شیئ فهو مشتق منه والکلام ههنا مجال وسیع ترکناه خوفا للاطالة والمذهب الرابع ما اختاره السید المحقق من ان معنی المشتق امر بسیط ینتزعه العقل عن الموصوف نظرا الی الوصف القائم به فالموصوف منتزع عنه وکل من الوصف والنسبة منشأ الانتزاع وفیه ان کونه امرا بسیطا مما لا برهان علیه وههنا احتمال خامس اختاره وهو انه عبارة عن المجمل المرکب من الذات والصفة والنسبة الملحوظة بلحاظ وحدانی وهذا هو الظاهر من محاورات اهل العربیة کما لا یخفی علی من تتبع کلامهم **قوله** حیث اراد بوجوده فی الاشیاء آه محصله انه لم یرد بالوجود فی الاشیاء الوجود العینی کما هو المتبادر بقرینة قوله ووجود فی النفس بل المراد به وجوده بمناشی انتزاعه فالشیخ رح لم یثبت للعدد وجودا خارجیا علی سبیل الاستقلال بل فی ضمن مناشیه **قال** ولیس قول من قال بان العدد لا وجود له الا فی النفس بشیئ یعتد به الخ اورد علیه بعض[3] الافاضل بانه لو حمل هذا القول علی الظاهر فهو غیر معتد به ولو صرف عنه بان یراد بالوجود فی نفسه بدون المنشأ فیکون معتدا لان هذا الوجود للعدد لیس الا فی الذهن وهکذا حال قول الشیخ المذکور فی آلهیات الشفاء فالفرق بین القولین کما صدر عن السید المحقق وهن واجیب عنه بوجهین الاول انا لا نسلم ان الفارق بین القولین هو المحشی بل هذا القول اعنی قوله ولیس قول من قال الی قوله یعتد به منقول قول الشیخ فی الشفاء والثانی انا سلمنا ان هذا القول قول السید المحشی لکنه لما کان الشیخ رئیس الفن صرف المحشی قوله عن الظاهر وهذا البعض لعله لا یکون رئیسا فلم یصرف المحشی کلامه عن الظاهر **وانا اقول** المورد والمجیب کلاهما سلکا مسلک الخطأ ولم یتیسر لهما الرجوع الی الشفاء لینظر لبان ان قوله ان العدد الی قوله فهو حق کله قول الشیخ وعبارته فی فصل من فصول آلهیات الشفاء موضوع لتحقیق ماهیة العدد وهکذا فالقول ان العدد له وجود فی الاشیاء ووجود فی النفس ولیس قول من قال ان العدد لا وجود له الا فی النفس بشیئ یعتد به اما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المادة التی هی فی الاعیان الا فی النفس فهو حق فانا قد بینا ان الواحد لا یتجرد عن الاعیان قائما بنفسه الا فی الذهن وکذلک ما یترتب وجوده علی وجود الواحد انتهت فاستقم ولا تزل فان اکثر المحشین قد زلت اقدامهم فی هذا المقام فظنوا ما ظنوا وحسبوا انهم احسنوا **قوله** ولم یبین بطلانها فی الحکمة مطلقا آه قیده بقوله فی الحکمة لان المتکلمین

[1] ای السید علی الشریف الجرجانی رح منه مدظله

[2] ای مولانا جلال الدین الدوانی رح منه مدظله

[3] ای المولوی عبد النبی رح منه مدظله

يقولون باجراء البراهين فى الامور الغير المتناهية مطلقا مجتمعة كانت او متعاقبة مرتبة كانت او غير مرتبة كما هو مبسوط فى شرح المواقف
العضدية وغيره قوله فلو حمل قوله هذا آه تفصيل المقام ان ههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون غرض المصنف اثبات الترتيب بين تلك الامور
الغير المتناهية وجودا فقط كما يفيده قوله فتلك الامور الحاصلة فينا مرتبة موجودة وثانيها ان يكون غرضه اثبات الترتيب بين اعدام تلك
الامور وثالثها ان يكون غرضه اثبات الترتيب وجودا وعدما كليهما والسيد المحقق اختار الوسط بناء على ان خير الامور اوساطها والحق
بشهادة قول المصنف فى النتيجة فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا بالفعل ايضا وتبعه الفاضل المحشى ايضا وايد
بانه لو كان المدعى اثبات الترتيب بينها من جهة انفسها وجود الكفى فى اثباته ان يقال العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ولغت
المقدمات الباقية وبه ظهر سخافة الاحتمال الاول واختار بحر العلوم الاحتمال الثالث وجعله بعض العلماء اوجه ولبعض الناظرين جواب العنوان
ولا يخفى على المتفطن ان قول المص لانه لما كان العدد الاكثر مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر الخ يابى عن هذا
التوجيه كل الاباء فتنبه ولا تقلد الاموات فان المقلدين كلهم اموات قوله ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات وبالامور ثانيا وبالعرض
فاندفع ما يتوهم ان غاية ما يلزم على هذا التقدير ابطال العدمات الغير المتناهية لا ابطال تلك الامور المطلوب ابطالها اذ ذاك قوله وانما صرف
عنان العناية الخ دفع لما يقال لم لم يثبت المص الترتيب بين تلك الامور نفسها بان اثبات الترتيب بين الاعدام يستلزم شناعة فوق
ما يلزم على تقدير اثبات الترتيب بين انفسها فكان هو بالاختيار احرى وذلك لانه اذا ثبت الترتيب بين تلك الاعدام وتبين بطلانها
لزمت الشناعة فى انفس العلوم اى الاعدام بخلاف ما اذا ثبت من جهة انفسها فانها غير تلك العلوم قوله اشنع مما فى غيره اورد عليه
بعض العلماء بانه غير تام لانا نقول الزام استحالة اللاتناهى فى نفس الزوال وفى غيره اشنع وافظع من الزامها فى نفس الزوال فقط ولعل
قوله فافهم اشارة اليه اقول حكم الفاضل المحشى بكون اللاتناهى فى نفسه اشنع انما هو بالنسبة الى الاحتمال الاول كما يقتضيه سوق
كلامه فالحكم بعدم كونه تاما مبنى على عدم فهم مرامه واما الاحتمال الثالث فلما لم يكن موافقا لسوق كلام المصنف كما عرفت لم يلتفت
اليه الفاضل المحشى ومن ههنا ظهر ان قوله فافهم ليس اشارة الى ما ذكره بل هو اشارة الى ما ذكرنا من التفصيل قوله اذ الملزوم مقدم بالماهية
على اللازم اى بحسب ذاته واما بحسب وصف الملزومية فمؤخر عن اللازم ولا بعد فى ذلك الا ترى الى الاجزاء فانها مقدمة بحسب ذواتها على الكل
وبحسب وصفها بالجزئية مؤخر عنه قوله وبانه يمكن آه هذا مبنى على ما اشتهر من انه لا كنه للانتزاعى الا ما حصل فى الذهن وقد ذكره السيد المحقق
فى حواشى شرح المواقف وغيره فاذا تصورنا العشرة حصل كنهه فينا فلو كانت الاعداد التى تحتها من ذاتياتها لحصل لنا العلم بها ايضا عند
تصورنا العشرة واذ ليس فليس وتوضيحه على ما ذكره العلامة الجرجانى فى حواشى شرح التجريد القديم ان الثلثة مثلا هى ثلث وحدات
مع الصورة الوحدانية التى هى مبدأ الخواصها وهذه الصورة لا مدخل لها فى ماهية العشرة بل تعقل بدون تحققها وكذا الحال فى سائر
الاعداد التى يتصور تركب العشرة منها فعلم ان الماهية مركبة من الوحدات لا من الاعداد التى تحتها قوله اى فى حكم العقل هذا ما ذكره
السيد المحقق فى حواشى شرح المواقف قوله فلا يرد آه هذا الايراد مما اورده السيد المحقق فى رسالته المعقودة لتحقيق ماهية العدد وحاصله
ان قول المستدل فيلزم الترجيح بلا مرجح غير صحيح وهل هذا الا كالقول بان تركيب الانسان من الحيوان الناطق دون الماشى الضاحك
ترجيح بلا مرجح وهو كما ترى ضرورة ان الترجيح انما يتاتى فيما كانت نسبته الى شئ نسبة الامكان ونسبة الذاتيات الى الذات نسبة الضرورة
ومن ثم تسمعهم يقولون الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها فيجوز ان يتركب العدد كالعشرة مثلا من بعض الاعداد التى تحتها كالستة والاربعة

مثلا و دون غیرہا و تکون نسبتہ ذلک البعض الیہا نسبۃ الضرورۃ فلا یلزم الترجیح من غیر مرجح **قولہ** لان الترجیح الخ بیان لعدم الورود ومحصلہ
ان تقومہ فی الواقع وان لم یحتج الی مرجح لکن حکم العقل بتقومہ من بعض الاعداد دون البعض مع تساوی نسبتہا الیہ یحتاج الی مرجح البتۃ
ولا یخفی علیک ما فیہ فان المطلوب انما ہو تعین المقوم فی الواقع لا فی حکم العقل فلزوم الترجیح من غیر مرجح فی حکم العقل لا یمنع ترکبہ فی الواقع
من بعض الاعداد المعینۃ دون بعض کذا اوردہ بعض الافاضل وتبعہ بعض الناظرین واقول قد اشتہر بین الجمہور ان کنہ الانتزاعی
لیس الا ما حصل منہ فی العقل فکنہ العشرۃ لیس الا ما حصل منہ فی العقل فلزوم الترجیح من غیر مرجح فی حکم العقل ہہنا یستلزم الترجیح من غیر مرجح
فی الواقع ایضا نعم لقائل ان یعود ویقول تقوم حقیقۃ شیٔ بامر دون امر لا یحتاج الی مرجح ولی فی ہذا المقام تحقیق آخر ذکرتہ فی تعلیقاتی
علی حواشی شرح الہیاکل فلا نعیدہ **قولہ** وردّ آہ ہذا الرد بطریق المعارضۃ وآرادہ القاضی احمد علی السندیلی واصلہ من حواشی شرح التجرید
القدیم الشریفیۃ وتقریرہا ان حقیقۃ الستۃ مثلا کما تحصل من الآحاد کذلک تحصل من الاعداد ولیست للآحاد اولویۃ بالنسبۃ الی الاعداد
فالقول بان العدد یترکب من الوحدات لا من الاعداد ترجیح من غیر مرجح ولا یبعد ان یجعل ہذا التقریر نقضا اجمالیا **قولہ** اذ الاشتمال
لا یوجب الاولویۃ دفع لما اجاب بہ العلامۃ القوشجی فی شرح التجرید عن الرد المذکور بان لزوم الترجیح من غیر مرجح ہہنا ممنوع لکون الآحاد
اولی بالنسبۃ الی الاعداد فالقول بترکیبہ من الآحاد احری ووجہ الاولویۃ ان الاعداد شاملۃ للآحاد علی کل تقدیر اما علی تقدیر ترکبہا
منہا فظاہر واما علی تقدیر ترکبہا من الاعداد فلانہ اذا سئل عن حقیقۃ تلک الاعداد التی وقعت اجزاء ثم وثم الی ان ینتہی الی اثنین لابد
ان یجاب بانہ مرکب من وحدتین وحاصل الدفع ان اشتمال الاعداد علی الآحاد علی کل تقدیر لا یوجب اولویۃ ترکبہا منہا کیف ولو کان
کذلک لزم القول بان ترکب السریر من العناصر الاربع اولی من ترکبہ من الخشب المخصوصۃ واللازم باطل بالبداہۃ فالملزوم مثلہ ووجہ
الملازمۃ علی قیاس ما بینہ المجیب ان یقال اذا سئل عن حقیقۃ قطعات الخشب ثم وثم الی ان ینتہی الامر الی الاجزاء الاولیۃ لابد
ان یجاب بانہا العناصر الاربع فالعناصر کالآحاد فی انتہاء الجواب الیہا فینبغی ان یقال من بدو الامر ان السریر مرکب من العناصر الاربع
ہذا ولا یخفی علی الفطن ان ہذا الدفع مضحکۃ للصبیان فان السریر وان اشتمل علی العناصر لکنہا لا تکفی فی تحصلہ کما تشہد بہ المشاہدۃ
واما الآحاد فلا شک انہا بوحدتہا تکفی فی تقوم العدد فترکبہ منہا یکون اولی بلا ریب فقیاس ما نحن فیہ علی السریر فاسد **قولہ** وعلی التسلیم
دفع آخر للجواب المذکور وحاصلہ انا سلمنا ان اشتمال العدد علی الآحاد یوجب اولویۃ ترکبہ منہا لا من الاعداد لکن لا یلزم من ہذہ الاولویۃ
جزم العقل بان تقوم الاعداد فی الواقع من الراجح ای الوحدات دون المرجوح ای الاعداد **قولہ** سواء کان تقومہا آہ وذلک لانا نعلم ان حقیقۃ
الستۃ بعد ما ترکبت من اربعۃ واثنین مثلا لا تحتاج الی امر آخر سواء کان علی سبیل البدل او علی سبیل الاجتماع فلا مجال لما یتوہم
ان الاستغناء انما یلزم لو کان ترکب الستۃ من الاعداد التحتانیۃ علی سبیل البدلیۃ واما لو کان علی سبیل الاجتماع فلا **قولہ** وہو لو رشح الخ
ابطال للازم بان الاستغناء عن شیٔ یشعر بامکان الانفکاک بینہما بل ہو مترتب علیہ والضرورۃ الوجدانیۃ تشہد بان نسبۃ الذاتیات
الی الذات لیست نسبۃ الامکان بل نسبۃ الضرورۃ فلا یجوز الاستغناء عنہا **قولہ** والایراد بان الکل آہ حاصل الایراد انہ انما یلزم الاستغناء
لو قلنا بترکب الستۃ مثلا من کل واحد من الاعداد التحتانیۃ بخصوصہا ونحن لا نقول بہ بل نقول بترکبہ من القدر المشترک بینہا فالذاتی
فی الحقیقۃ ہو القدر المشترک ولا یلزم الاستغناء عنہ وہذا کما یقال فی تعدد العلل لمعلول واحد علی سبیل التبادل ومحصل الاندفاع ان ہذا
الایراد لا یضرنا فان القدر المشترک بین الاعداد لا یوجد سوی الوحدات فالقول بترکبہ من القدر المشترک قول بترکبہ من الوحدات

قوله اذ على تقدير تركبه من العدد الذى تحته تاء تعريفا ظاهر وقال بعض الناظرين فيه نظر ظاهر لانه كما يحتمل ان يتركب الثلثة من اثنين وواحد كذا يحتمل ان يتركب من الوحدات فالبيان الذى ذكره جار فى الثلثة ايضا بان يقال ان تركب الثلثة من اثنين وواحد فقط او ثلث وحدات فقط يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب عن الجميع يلزم الاستغناء عن الذاتى انتهى اقول فيه خطا ظاهر صدر عن الغفلة عن قول الفاضل المحشى

اذ على تقدير تركبه من العدد الذى تحته قال والثلثة ان كانت مركبة من العدد وتكون مركبا من العدد الذى هو الاثنان ومن الوحدة فيه اشارة الى ان الاثنين ايضا داخل فى الاعداد ومنهم من زعم انه ليس بعدد كما ان الواحد ليس بعدد وهو مذهب ضعيف جدا قال رئيس الصناعة فى الشفاء مما يجب ان يبحث عنه من حال العدد حال الاثنينية فقد قال بعضهم انها ليست بعدد لانها الزوج الاول كما ان الوحدة هى الفرد الاول فكما ان الوحدة ليست بعدد وكذلك الاثنينية ولان العدد كثرة مركبة من الآحاد والآحاد اقلها ثلثة واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم تكن الوحدة غير العدد لاجل انها فرد او زوج بل لانه لا انفصال فيها الى الوحدات ولا اذا قالوا مركبة من الوحدات يعنون به ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع فان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او ازيد من وحدة وقد جرت عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد وليسوا يشترطون فى العدد الاول ان يكون لا ضعف له مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو عدد وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد فالاثنان اول العدد وهى الغاية فى القلة فى العدد واما الكثرة بالعدد فلا تنتهى الى واحد انتهى كلامه قوله كما صرح به الشيخ فى الشفاء اشار بذلك الى ان فيه خلافا فان منهم من ادخل الوحدة وكذا النقطة فى الكيف وعرفه بما لا يقتضى القسمة والنسبة لذاتها واما من اخرجها عنه وعن جميع المقولات عرفه بما لا يقتضى القسمة ولا اللاقسمة ولا النسبة وقال الفاضل العلمى فى حواشى شرح هداية الحكمة الميبذى لا شك ان النقطة والوحدة لا ينقسمان واما اقتضاؤهما اللاقسمة ليكون القيد المذكور احترازا عنهما محل تامل انتهى اقول لا وجه للتامل فان النقطة معرفة بما لا طول له ولا عرض وقد تعرف بما لا امتداد له والوحدة معرفة بما لا ينقسم من جهة انه لا ينقسم فذاتهما مقتضية للاقسمة قطعا لا يقال لا شك فى ان الوحدة من الاعراض لاحتياجها الى الموضوع واذا لم تدخل فى الكيف وعدم دخولها فى باقى المقولات ظاهر لزم عدم انحصار العرض فى المقولات التسع وهو خلاف تصريحهم لانا نقول الانحصار فى المقولات التسع انما هو بالنسبة الى المركبات العقلية والوحدة وكذا الوجود وغيرهما من الامور العامة كلها بسائط ذهنية ليست بمندرجة تحت جنس فلا تدخل تحت مقولة من المقولات كيف فان الامور العامة احوال للواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليه والمندرج تحت المقولات يكون موضوعا لها وبالجملة الوحدة والوجود وامثالهما وان كانت اعراضا لكنها ليست بداخلة فى مقولة من المقولات ولا مضايقة فيه وبهذا ظهرت سخافة ما ظنه السيد المحقق فى بعض منهيات حواشى شرح المواقف من ان الوجود ليس بعرض حيث قال ما وقع فى تعليقات الشفاء من اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور اى الموجود فى الموضوع انتهى كيف ولو لم يكن الوجود وامثاله من الاعراض فظاهر انها ليست بجواهر فيلزم بطلان حصر الممكن فى الجوهر والعرض كما لا يخفى وكذا ظهرت سخافة ما فى المواقف من ان الوجود ليس بجوهر وليس بعرض فانهما من اقسام الموجود والوجود ليس كذلك اى شيئا وذلك لانه ان اراد ان الجوهر والعرض من اقسام الموجود الخارجى فينتقض بالاضافة فانها ليست موجودة فى الخارج قطعا وان اراد انهما من اقسام الموجود مطلقا فالوجود ايضا موجود فلا بد ان يتصف باحدهما واذ ليس بجوهر فلا بد ان يكون عرضا وما عرض لشارح المواقف من ان الوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشئ مندرجا تحت المتصف بذلك للشئ عجيب الم يدر ان المفهوم متصف بالمفهوم

له اى الشيخ ابو على بن سينا ح ١٢ منه مد ظله

له اى الفاضل محمد بن حسين العلمى ح ١٢ منه مد ظله

والامكان بالممكن والقدم بالقديم وامثاله كثيرة لا تخفى على احد فكيف يخفى على مثل هذا العلامة قال قال بعض المحققين آه اراد به

مولانا جلال الدين الدواني فانه قال في شرح العقائد العضدية هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته

اما اذا كان محض الوحدات فلا يتصور ذلك وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط

لا بصورة مغايرة لموادها فيكون هذا من خواص الكم المنفصل انتهى وقال في حواشي شرح التجريد هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء

الصوري ظاهر واما مع نفي الجزء الصوري فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر ودخول الوحدات في العدد ح بعينه دخول الاعداد

وتوضيحه ان الحكم بعدم تركب العدد من الاعداد التي تحته انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته فانه ح لو تركب العدد

كالستة مثلا من الاعداد التي تحته فاما عن بعضها دون بعض او عن جميعها وكلاهما باطلان واما اذا كان العدد غير مشتمل على الجزء الصوري

ويكون عبارة عن محض الوحدات فلا يتمشى ذلك الكلام فان تركب العدد ح من الوحدات هو بعينه تركبه من الاعداد فدخول الوحدات

ح بعينه دخول الاعداد ولما كان يرد عليه ان كل عدد نوع في نفسه وكل نوع يكون متميزا عن غيره وما به الامتياز يكون هو الصورة

النوعية فلابد من اشتمال كل عدد على الصورة النوعية دفعه بقوله وح يكون كل مرتبة الخ ثم لما كان يختلج في القلب ان كل جوهر ممتاز

عن الجواهر الأخر بفصل وكذا كل عرض والعدد ايضا عرض فلا يكون امتيازه عن غيره الا بفصل والفصول صور نوعية من وجه فكيف

يقال انها ممتازة بخصوصية موادها ازاحه بقوله فيكون هذا من خواص الكم المنفصل هذا ولا يخفى على المتفطن ان هذا الكلام كله من اوله

الى آخره سخيف جدا فان عدم تمشي ذلك الكلام على تقدير كون العدد محض الوحدات خطأ فاحش كيف وعلى تقدير نفي الجزء الصوري

العدد ليس عبارة عن الوحدات المحضة بدون الوحدة دخولا وعروضا حتى يكون تركب العدد من الوحدات بعينه تركبه من الاعداد

التحتانية بل هو عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية ولا شك ان دخولها من هذه الحيثية لا يستلزم دخولها

لا من هذه الحيثية وهو ظاهر والقول بتميز كل مرتبة من مراتب الاعداد بخصوصها عجيب فانه ان اراد به ان كل عدد ممتاز عن سائر الاعداد

بمجرد تركبه من الوحدات فهو غير مسلم لكون جميع الاعداد مشتركة في هذا القدر وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وان اراد به انه ممتاز عن سائرها

بواسطة المادة المخصوصة بخصوصية كون الوحدات على قدر معين فهو عين المدعى وان اراد به معنى آخر فلابد من بيانه واعجب منه قوله

فيكون هذا من خواص الكم المنفصل قال كمال المدققين في حواشيه على الشرح المذكور هذا القول لا يتم الا بالتزام ان كل وحدة مخالفة

بالماهية لوحدة اخرى وهذا كما ترى قوله ظنا منهم في ايراد الجار والمجرور اشارة الى ان هذا الظن غير مطابق للواقع قوله انه لو لم يكن

جزء صوري آه هذا الوجه ذكره الفاضل القراباغي في حواشي شرح العقائد الجلالي ونسبه الى نفسه حيث قال سنح لي وجه على ان العدد يجب

ان يكون له جزء صوري لان الوحدة من مقولة الكيف او ليس من مقولة والكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها فلو

كان العدد محض الوحدات تصدق عليه الوحدة فلم يصدق عليه الكم المنفصل الذي هو العدد فان التقابل بينهما وان لم يكن بالذات فلا اقل

من ان يكون بالعرض انتهى وانت تعلم ما فيه فان العدد ليس هو الكثير من حيث انه كثير بل هو الكثير من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية

فالمقدمات لا تنتج المطلوب والكلام في المرام وما عليه طويل الذيل لم اذكره لئلا يطول الكلام ويفوت المرام فان كنت الاطلاع عليه

فارجع الى حواشي شرح العقائد الجلالي قوله بناء على ما تقرر هذا التقرير مذكور في حواشي شرح التجريد الجلالية القديمة وغيرها قوله ليست

من المقولات التسع لعله بيان للامر الواقعي والا فلو كانت الوحدة من مقولة الكيف ايضا لم يقدح في الاستدلال قوله لما علمت

اشتماله على الجزء الصوري آه قد يقال على هذا التقدير تلزم المجعولية الذاتية فان الوحدات من حيث هي وحدات ليست بمقولة
ولا داخلة تحت مقولة وبعد عروض الهيئة الاجتماعية تصير حقيقة عددية محصلة من مقولة الكم فيكون جعلها من الكم مرهونا بالعروض
العارض وهذا الايراد قوي الورود على القائلين بجزئية الصوري والجواب عنه بان الكم ليس جنسا للحقيقة العددية بل عرض عام له كالجواهر
لفصول الجواهر واه لكونه خارقا لاجماعهم على ان العدد من مقولة الكم قوله والجواب آه محصله ان صدق المتباينين على شيء واحد
انما يمتنع اذا كان من جهة واحدة واما اذا كان من جهتين فلا وههنا كذلك فان صدق العدد على تلك الوحدات بصدق واحد
وصدق الوحدة عليها باصداق كثيرة فلا مضايقة فيه قوله وهو راي اهل التحقيق اقول الاحتمالات في تركب العدد من الوحدات
اربعة كما بينه السيد المحقق في حاشية الحاشية والمذهب اثنان كونه مركبا من مجموع الوحدات والهيئة وكونه عبارة عن
الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية حيثية تقييدية في العنوان دون المعنون وهذا الاخير مذهب اهل التحقيق
وفهم المحقق[1] الدواني من عبارات نفاة الجزء الصوري انهم قالوا بنفي الجزء الصوري مطلقا وان العدد عبارة عن الوحدات المحضة
فقال ما قال وقد مر الكلام عليه اذا عرفت هذا علمت ان قول الفاضل المحشي هذا وقع في غير موقعه اللهم الا ان يرتكب صنع الاستخدام
وهذا وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يستقيم على راي الفاضل المحشي فانه قد صرح فيما سبق ان تحسين صنعة الاستخدام ليس مطلقا
بل اذا قامت القرينة على فهم المراد وبدونها مخل بالمقصود ومن المعلوم فقدان القرينة في هذه العبارة فافهم فانه سانح عزيز قوله
ويمكن الاستدلال عليه آه هذا ايضا مبني على ما اشتهر من ان كنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن فتصور حقيقة العدد مع الغفلة عن
الجزء الصوري شاهد على ان الجزء الصوري ليس داخلا في حقيقته كما لا يخفى فالمناقشة في المقدمة المذكورة المشهورة كما صدرت عن
بعض الناظرين لا تقدح في شيء وقد مر نظيره سابقا فتذكره قوله اذ ثلثة ثلثة آه يرد عليه انه يلزم على هذا ان لا يكون مراتب الاعداد
انواعا متخالفة وهو خلاف ما مر جوابه والجواب عنه بان الاختلاف يجوز ان يكون لخصوصية المادة ليس بشيء على ما مر واما قول
بعض الناظرين لا استبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة انتهى فزلة عن القلم كما لا يخفى على من له ادنى فطنة
قال هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية يرد عليه ان العدد لو كان عبارة عن الوحدات من حيث عروض
الهيئة تلزم المجعولية الذاتية لان الوحدات ليست بمقولة او من مقولة الكيف كما هو مزعوم الاكثر وبعد عروض الهيئة تكون تلك الوحدات
بعينها من مقولة الكم فلزم احتياج الوحدات في كونها كما الى امر خارج و دفعه بحر العلوم[2] رح بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة
احدية متقررة مغايرة للاحاد وبعد عروض الوحدة قد تقرر حقيقة عددية احدية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة
حقيقة احدية ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة احدية حتى تلزم المجعولية الذاتية ومثل هذا بعينه مثل الحيوان والناطق لم تكن حقيقة محصلة
وبعد توحدهما صارا حقيقة احدية انسانية انتهى وفيه ما اورده ابي واستاذي سراج المحققين[3] في كشف المكتوم بان هذا الدفع
غير نافع لان الوحدات قبل عروض الهيئة اما حقيقة عددية او لا على الاول لا حاجة الى عروض الهيئة هذا خلف وعلى الثاني فصارت
عددا من مقولة الكم بسبب الامر الخارج وهو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية كما افاده احسن المحققين انتهى وقال بعض الناظرين محصل كلام
البحر ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فعند تحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها
معروضة للهيئة عددا كما يقال في قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير فلا تزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا تلزم المجعولية

---

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

[2] اي مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مد ظله

[3] اي مولانا الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله جنات النعيم ١٢ منه مد ظله

الذاتية انتهى اقول ليس غرض ضد يبيان المحصل الاتسويد الورق لان للتشقيق المذكور في كلام الزاهد المحقق جار بعد المحصل ايضا فعطل

ولعبد الفنياء والتي اقول النظر الدقيق يحكم بان كل واحد من مراتب الاعداد شئ واحد بسيط ليس مركبا لا من الاعداد التحتانية ولا من الآحاد ولا من الوحدات

والوحدات انما هي اجزاء تحليلية لها ومنتزعات عنها فهي اجزاء مسامحة لا حقيقة وعلى هذا لا يلزم شئ من المحذورات لا تعدد الذاتيات

ولا المجعولية الذاتية ولا غيرهما وهذا وان كان لم يقرع سمعك لكنه هو التحقيق وبالقبول حقيق لا يقال الشئ انما ينحل الى ما يتركب منه

فالوحدات لما لم تكن اجزاء تركيبية للعدد لا ينحل العدد اليها ايضا لانا نقول هذا منتقض بقطعات القرطاس والخشب وامثالها

قوله والا لزم آه قال في المنهية خلاف المفروض على تقدير اعتبارها في المعنون لزوم الاقرار على تقدير ان لا تكون معتبرة في العنوان ايضا

بان تكون الحيثية اطلاقية انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما عرض للفاضل الجلبي في حواشيه على شرح العقائد الجلالي من ان الحيثية

العروض ان دخلت لزم اعتبار الجزء الصوري وان خرجت عنه يكون هو الوحدات المحضة قوله اي مرتبة عليه آثار آه اشارة

الى انه ليس المراد بالحقيقة المحصلة ههنا ما يكون موجودا من غير اعتبار معتبر واختراع مخترع ويقابلها الانتزاعية والاختراعية فان العدد

ليس حقيقة محصلة بهذا المعنى كيف وقد اجمعوا على انه من الامور الانتزاعية بل المراد بها ههنا ما يترتب عليه الاحكام والآثار سوى مجموع

آثار الاجزاء سواء كان واقعيا او انتزاعيا قوله انما احتاج الى هذه المقدمة آه توضيحه انه قد يختلج في القلب حمل قول بعض المحققين

اذ العدد ح محض الوحدات على ان المراد بمحض الوحدات الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلا يرد الايراد على قوله

اذ العدد ح محض الوحدات بان العدد على تقدير نفي الجزء الصوري ليس محض الوحدات بل الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية

فاراد السيد المحقق دفع هذا الاختلاج بقوله ودخولها في العدد الخ واشار الى انه لا يصح هذا الحمل والا لم يكن لقول بعض المحققين فدخول الوحدات

هو بعينه دخول الاعداد معنى اذ المراد بالوحدات ههنا الوحدات المحضة فانها الداخل في العدد لا الوحدات المعروضة للهيئة ومن المعلوم

ان الاستلزام بين دخول الوحدات الصرفة ودخول الوحدات المعروضة للهيئة مخالف لما يشهد به الوجدان حتى يصح قوله فدخول الوحدات

بعينه هو دخول الاعداد ومن ههنا وضح ان قول الفاضل المحشي لئلا يتجه دليل لصحة الحمل المنفية لا لعدم الصحة وقوله اذ ح اي حين الحمل

متعلق بقوله لا يصح وقوله فان الاستلزام الخ دليل لقوله لا معنى ولما كان في العبارة اغلاق وخفى في الآخر بالفهم بقوله فافهم

وانا اقول هذا التكلف بحت والاظهر الاخصر ان يقال انما ذكر هذه المقدمة ليتضح ما في قول بعض المحققين فدخول الوحدات في العدد الخ

ايضا كما ظهر ما في قوله العدد ح محض الوحدات فافهم قوله فان الاستلزام مخالف آه فاندفع ما يقال لعل مراد بعض المحققين من قوله

فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه الاستلزام لا العينية واطلاقها عليه على سبيل المسامحة قوله مع انه يكفي الخ حاصل

انه لو استلزم دخول محض الوحدات دخولها من حيث عروض الهيئة يلزم دخول الوحدات في العدد مرتين مرة على سبيل الانفراد ومرة في

ضمن المجموع ح اللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فغنية عن البيان واما بطلان اللازم فلان دخول الوحدات مرة يكفي لتقوم العدد ولا يحتاج

في تقومه الى دخولها مرة اخرى فيلزم الاستغناء عن الذاتي وذا لا يجوز وبوجه آخر وهو ان الوحدة بنفسها تكون متقدمة على العدد بمرتبة واحدة

لكون الجزء مقدما على الكل وهذه الوحدة تقدم على الوحدة المعروضة للهيئة المتقدمة على العدد والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم

عليه فيلزم تقدم الشئ على الشئ من جهة الجزئية في زمان واحد بمرتبة واحدة وبمرتبتين ايضا معا وبطلانه ظاهر قوله لكن الاول وحدة اي

دخول وحدة وحدة بدون تلك الحيثية قوله فافهم قال ابي واستاذي سراج المحققين مد ظله لعله اشارة الى انه ان اراد السيد الزاهد

لزوم الاجزاء الغير المتناهية المتمايزة في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان ما عدا الثلثة من المجموعات اعتبارية حاصلة بتكرر اعتبارات الاجزاء وكلها غير متمايزة وان اريد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم ممنوع انتهى **واقول** لا يبعد ان يكون اشارة الى دفع هذا الايراد بانه ليس غرض السيد الزاهد ابطال اللازم ببرهان التسلسل وغيره حتى يرد انه انما يجري في الامور الموجودة المتمايزة وهذه الاجزاء كلها ليست كذلك بل غرضه ابطاله بعدم القائل به فكانه قال ويلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية وان كانت اعتبارية ولم يقل به احد **قوله** فلا يرد انه لم لا يجوز آه المورد القاضي احمد علي السنديلي وحاصل ايراده ان قول السيد المحقق في حاشية الحاشية من ان القول بجزئية مجموع دون مجموع ترجيح بلا مرجح ممنوع لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث وان كانت اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة بخلاف المجموعات الحاصلة من هذه المجموعات وما فوقها فانها اعتبارية محضة فدخول المجموعات الاول لا يستلزم دخول المجموعات الاخر ووجه عدم وروده على ما اشار اليه الفاضل المحشي هو ان الحكم باستلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع حيثية عروض الهيئة كما هو المفروض يستلزم ان يدخل في العدد كل مجموع من المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية فالقول بدخول البعض دون البعض مع القول بالاستلزام المذكور ترجيح بلا مرجح بلا ريب وانت تعلم ما فيه فان المفروض انما هو استلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهيئة لا استلزام دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهيئة وذلك لا يستدعي الا دخول المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث المحضة لا دخول سائر المجموعات **قوله** يعني لو سلم قوله العدد محض الوحدات الخ توضيحه ان ههنا مراتب اربعا ١ الوحدات مع الهيئة اي مجموعهما ٢ والوحدات المعروضة للهيئة ٣ والوحدات الكثيرة كثرة محضة بان لا تكون الهيئة داخلة ولا خارجة ٤ وكل وحدة وحدة وهذان الاخيران وان اشتركا في التجرد عن الهيئة الا ان الاخير منهما يلاحظ فيه انفراد وحدة وحدة عن الاخرى بخلاف الاول منهما فانه تلاحظ فيه معية كل وحدة مع الاخرى لكن لا بحيث يجعل شيئا واحدا انما بدخول الهيئة او عروضها والعدد على تقدير كونه محض الوحدات انما يكون بالمعنى الثالث لا الرابع كما هو الظاهر اذا عرفت هذا فنقول لو سلم قول بعض المحققين من ان العدد على تقدير نفي الجزء الصوري محض الوحدات فلا نسلم قوله فدخول الوحدات هو بعينه دخول الاعداد وذلك لان الدخول معنى مصدري وتوحد المعاني المصدرية وتعددها منوط بوحدة المضاف اليه وتعدده فاذا اضيف الدخول الى الوحدات يكون متعددا لان لكل وحدة دخولا على حدة فدخول الوحدات في الحقيقة دخولات متعددة واذا اضيف الى العدد يكون واحدا لان دخول الواحد لا يكون الا واحدا فدخول الوحدات لا يستلزم دخول الاعداد فضلا عن العينية لا يقال العدد على التقدير المفروض عبارة عن محض الوحدات فيكون دخولها بعينه دخوله لانا نقول هب انه عبارة عن محض الوحدات لكن لا بالمرتبة الرابعة بل بالمرتبة الثالثة كما عرفت وفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات من حيث انها كثيرة الا ترى الى ان الدخول في باب ضيق يصح استناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال لا الى كثرتها من حيث هي كذلك فكذلك الدخول في العدد اذا اضيف الى الوحدات يكون متعددا واذا اضيف الى العدد الذي هو عبارة عن الوحدات المجتمعة التي هي في مرتبة الكثرة المحضة يكون واحدا فافهم فانه مما يعرف وينكر **قوله** لامتناع تعلق حكم واحد شخصي آه ومن ثم تسمعهم يقولون الوجود الواحد لا يقوم بالشيئين وبه ظهر ان ما علم في بحث تركب الماهية ان الجنس والفصل يتحدان وجودا فيتحصل منهما شيء واحد مردود او ماول **قوله** فلا نسلم الاستلزام آه اورد عليه بعضهم بانه لم يدع المحقق الدواني ان دخول الوحدات الكثيرة دخول واحد بل انما ادعى ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري وان كان دخوله دخولات وهذا لازم البتة لان العدد ح غير مغاير للوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار

فدخول الوحدات بعينه دخول الآحاد وكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول العدد دخولات وهذا ظاهر جدا انتهى وتبعه بعض الناظرين
ولم يدر ان ارتفاع الاثنينية من بين العدد والوحدات لا يستلزم ان يكون حكم دخوليهما واحدا فان دخول الوحدات يرجع الى دخول
كل وحدة وحدة ودخول العدد يرجع الى دخول الوحدات من حيث الكثرة وبينهما بون بعيد على ما عرفت من التوضيح وهذا ظاهر جدا
**قوله** لكونه جزء منه هذا ما تقتضيه عبارة شرح العقائد الجلالي **قوله** سواء كان حيثية العروض ايضا غير معتبرة فيه اولا الاظهر ان يقول
سواء كانت حيثية العروض ايضا معتبرة فيه اولا **قوله** لكان له وجه ظاهري اي لا تحقيقي كما مر بقول السيد المحقق وقال بعض الناظرين
قد عرفت ما فيه فتذكر **اقول** قد عرفت ما فيه فتذكر **قوله** يعني الآحاد من حيث انها معروضة آه قال بعض العلماء الغرض من هذا الكلام
دفع توهم عسى ان يتوهم من ان الملازمة التي ذكرها السيد الزاهد بقوله واذا تحقق كل واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة فانه يجوز ان يكون
كل واحد واحد من آحاد الخمسة متحققا في الخارج على سبيل الانتشار فلا تكون الآحاد مجتمعة حتى يتحقق المجموع من حيث هو مجموع بان المراد
تحقق الآحاد من حيث كونها معروضة للهيئة الاجتماعية ومنشأ لانتزاعها انتهى ملخصا **اقول** هذا الوهم والدفع وان كانا
متينين في انفسهما لكن كلام الفاضل المحشي لا يلائمهما ولا علاقة له مع واحد منهما كما لا يخفى على المتامل فالاولى ان يقال لما كان الظاهر
ان يفهم من قول السيد المحقق واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة آه تحقق الآحاد مع الهيئة الوحدانية في الخارج مع
ان الهيئة من الامور الانتزاعية لا وجود لها في الخارج فسر الفاضل المحشي المجموع بقوله يعني الآحاد الخ واشار الى ان غرضه لزوم تحقق الوحدات
من حيث صلوح انتزاع الهيئة الوحدانية عنه اذ عروضها ليس الا انتزاعيا واستدل عليه بقوله والا فلا يمكن آه ومحصله ان الهيئة لو لم تكن
انتزاعية بل انضمامية كالسواد بالنسبة الى القرطاس استحال عروضها للكثرة من حيث هي كثرة ضرورة ان تعدد المعروض يستلزم تعدد
العارض الانضمامي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف **قال** ليست عدم العلة المعينة آه تفصيل المرام ان وجود الشيء لا يمكن الا
بعد وجود علته التامة التي هي عبارة عن مجموع العلل الناقصة فهو وان كان يحتاج الى وجود كل واحد واحد من العلل الناقصة المتقدمة
عليه بالطبع لكن المؤثر فيه في الحقيقة انما هو العلة التامة المتقدمة عليه بالعلية فوجود علة معينة من العلل الناقصة وكذا وجود علة
ما شرط لوجود المؤثر لا انه مؤثر فان قلت انهم عرفوا العقل بانه جوهر مجرد مؤثر في الابدان فاضافوا التاثير الى العقل مع انه ليس علة تامة
قلت هذا من مسامحات المتاخرين والتحقيق عند الفلاسفة ان العقول كلها وسائط وشرائط لوصول الفيض من الواجب الحق الى الخلق
لا انها مؤثرات وعلل حقيقية كما يوهم ظاهر عباراتهم فالمؤثر في وجود الاشياء في الحقيقة هو مجموع الواجب والشرائط وغيرها مما تحتاج اليه
العلة التامة كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما عدم الشيء فهل يحتاج الى تاثير ام لا اختلفوا فيه فمنهم من زعم ان العدم لا يحتاج
الى تاثير بل يكفي فيه عدم التاثير صرح به الفاضل الباغنوي في حواشي الحواشي القديمة وغيره وحكم عليه السيد المحقق في حاشية الحاشية
بانه التحقيق ومنهم من قال بانه ايضا محتاج الى تاثير كالوجود وهو التحقيق لان العدم ايضا امر ممكن في نفسه كالوجود فلا معنى لاستغنائه عن التاثير
وهذا ظاهر جدا وهو المستفاد من كلام رئيس الصناعة في الهيات الشفاء الممكن انما يصير احد الامرين واجبا له لا لذاته بل لعلة اما الوجود
فبعلة وجودية واما العدم فبعلة هي عدم علة الوجود انتهى ولعل من قال بنفي التاثير في العدم اراد انه لا يحتاج الى تاثير شيء مستقل جديد بل يكفي
في تاثيره عدم تاثير الوجود ولم يرد به نفي مطلق التاثير في العدم ولما ثبت احتياج العدم ايضا الى التاثير فلا يخلو اما ان يكون المؤثر فيه عدم العلة
المعينة من العلل الناقصة او عدم علة ما او عدم العلة التامة اما الاول فلم يذهب اليه احد وكيف يذهب اليه عاقل وعدم الشيء

اي المولوي تراب علي شرح ١٢ منه نظله

اي مولانا نصير الدين الطوسي ١٢ منه نظله

اي الفاضل مرزا جان الشيرازي ١٢ منه نظله

اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه نظله

لا يتوقف على عدم علة معينة بمعنى لولاه لامتنع والا لزم ان لا يوجد العدم عند عدم العلة المعينة الاخرى فان وجد الوجود لزم
وجود الشيء بغير مؤثره والا يلزم ارتفاع النقيضين فان اختلج في صدرك انه يجوز ان يكون المؤثر فيه عدم العلة المعينة على سبيل التبادل
فازحه بان تعدد العلل على سبيل التبادل يرجع الى علية القدر المشترك فعلى هذا يرجع هذا المذهب الى المذهب الثاني واما الثاني فقد اختاره
المحقق الدواني[١] ويرد عليه من وجهين الاول انه يلزم على هذا فقدان انحفاظ الوحدة بين العلة والمعلول وهو خلاف ما صرحوا به من
ان نفس الوحدة معتبرة في جانبي العلة والمعلول فوحدة العلة تستلزم وحدة المعلول وبالعكس فاما نحو الوحدة فالتحقيق انه ليس بمحفوظ فيجوز ان تكون العلة
نوعية والمعلول واحدا شخصيا فلا باس لو كانت علة عدم الشيء المعين عدم علة ما والثاني ما اورده الصدر[٢] المشير اليه في حاشيته الجديدة
المتعلقة بشرح التجريد من ان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل فرد من افراده فلو كانت العلة التامة لعدم المركب عدم
علة ما لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرره فانه اذا عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فيتحقق المعلول وهو عدم المركب
ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب يلزم ان يتحقق عدم المركب مرة ثانية ودفعه
المحقق المذكور بنفسه في حواشيه الجديدة بان عدم علة ما امر واحد لا تعدد فيه محفوظ في انتفاء كل جزء والتعدد انما هو في اعدام خصوصيات
الاجزاء وهي ليست عللا اصلا بل العلة هو القدر المشترك فاذا عدم جزء من المركب تحقق علة عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم تتعدد
العلة التامة اذ العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرار عدم المركب اصلا واما الثالث فاختاره المتبقر[٣] في العلوم في تصانيفه الانيقة
واستدل عليه بان شيئا واحدا لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء واحد فكما ان وجود الشيء مترتب على وجود العلة التامة
كذلك عدمه يترتب على عدمها وقال في التقديسات بعد ما حقق ان الوحدة لازمة من الجانبين من حيث هي هي لا نحوها فاذن
ليس ان يكون المعلول واحدا بعينه الا علة تامة واحدة بعينها والجاعل للشيء الشخصي ممتنع ان يكون الا شخصيا وربما يعتبر انضمام
طبيعة ما مرسلة اليه لتتم العلة التامة الواحدة وكذلك ليس يصح ان يكون لعدمه علة الا عدم علة التامة الواحدة بعينها
فاما عدم احدى العلل بعينها او لا بعينها وعدم احد الاجزاء بعينه ان كان المعلول مركب الذات فليس له علة بالذات بل
انما يقارن ما هو العلة بالذات ويلزمها انتهى ويرد عليه مثل ما ورد على المذهب الثاني بان يقال عدم العلة التامة يكفي فيه
عدم جزء واحد فاذا عدم جزء واحد وجد علة عدم الشيء فيتحقق المعلول ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم العلة التامة في ضمنه ايضا
فيلزم ان يوجد المعلول مرة اخرى والجواب الجواب عنه واما ما اورده السيد المحقق[٤] ههنا من ان عدم العلة التامة ليس
الا عدمات آحاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون
عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدمها جميعا وظاهر ان الامر ليس كذلك فسخيف جدا كيف ولو سلمنا ان العلة
التامة عبارة عن آحاد العلل الناقصة على سبيل الكثرة المحضة من دون ان تعتبر معها هيئة داخلة او عارضة كما حققه لكنه
لا يفيد المدعى اذ ارتفاع الكثرة كما يكون بارتفاع جميع وحداتها كذلك يكون بارتفاع واحد منها فمثل هذا الكلام بعيد عن مثله ثم هذا
كله بحسب النظر الجلي والذي يحكم به النظر الدقيق وتشير اليه كلمات ارباب التحقيق هو انه لا تاثير للعلة التامة في وجود المعلول بل
انما التاثير حقيقة للفاعل لكن تاثيره متوقف على الشروط وعدم الموانع ان كانت فالمؤثر التام الفاعل المستقل بالتاثير
والمؤثر في عدم الشيء حقيقة هو عدم الفاعل المستقل بالتاثير سواء كان ذلك بعدم الفاعل بنفسه او بعدم بعض شرائطه التامة

١ه اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

٢ه اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

٣ه اي السيد باقر داماد رح ١٢ منه مد ظله

٤ه [illegible] ١٢ منه مد ظله

لكن الاول باطل لان الفاعل حقيقة هو الله تعالى وهو المؤثر في جميع الاشياء وعدمه محال فتعين الشق الثاني وبالجملة الشئ وجودا وعدما لا يترتب الا على وجود الفاعل المستقل بالتاثير وعدمه واما عدم علة ما وعدم العلة المعينة وعدم العلة التامة فكلها معاونات لعدم الفاعل المستقل بالتاثير ولازمات له فاحفظ هذا التفصيل فانه تفصيل جليل ولا تصغ الى قول بعض الناظرين ان المذهب الثالث في غاية التحقيق فان الحق انه كاخويه بعيد عن التحقيق **قوله** فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة هذا دليل على ان عدم الاقل عدم العلة المعينة وليس عدم العلة المطلقة وفيه اشارة الى ان الشرط ايضا معدود في العلل وهو الحق فانهم فسروا العلة بما يحتاج اليه الشئ والشرط ايضا كذلك ولذلك قيل ان حصرهم العلة في العلل الاربع المشهورة باطل قال المصنف في المحاكمات العلة اما علة للماهية او علة للوجود وعلة الماهية اما ان يكون ذلك الشئ معه بالقوة وهي المادية او بالفعل وهي الصورية وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول او مباينة له والاولى الموضوع والثانية اما ان تكون عليتها هي الايجاد نفسه وهي الفاعلية او كونه علة للايجاد وهي الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم الموانع علة خارجة عن الخمس واجيب عنه بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع ادرجت فيها ولم تجعل قسما برأسها والذي يبين الحصر ان يقال العلة اما ان لا يحتاج الشئ الى غيره وهي العلة التامة او يحتاج ويستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشئ به بالفعل وهو العلة الصورية او بالقوة وهو المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشئ وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهي العلة الغائية او ما لا يكون كذلك وهو الشروط والآلات وعدم الموانع **قوله** فكيف يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية هذا بناء على ان التوقف المأخوذ في تعريف العلة مأخوذ بمعناه المشهور وهو لولاه لامتنع فانه على هذا لا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم الشئ فلا يكون عدم الاقل علة لعدم الاكثر واما لو اخذ بمعنى المصحح لدخول الفاء كما هو عند مجوزي تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد فلا يصح انكار علية عدم العلة المعينة كما لا يخفى **قوله** الظاهر ان الفاء للتعليل آه ان جعلت الفاء للتفريع كما اختاره الفاضل اللبكني[1] لم يحتج الى انضمام شهادة الوجدان مع الدليل فان قلت كيف يكون الفاء للتفريع والمذكور في ما قبله ليس الا ان عدم المعلول لا يتوقف الا على عدم العلة التامة واما توقف وجود المعلول على العلة التامة فليس بمذكور فكيف يصح تفريع المجموع على ما قبله قلت توقف الوجود على الوجود وان لم يكن مذكورا في ما قبله لكن لما كان متعارفا في ما بين الناس فرع السيد الباقر مجموع الامرين على امر مذكور صريحا وامر مذكور شهرة وان جعلت للتعليل كما اختاره الفاضل المحشي احتيج الى شهادة الوجدان مع الدليل لينقطع البحث فيقال ترتب شئ بعينه على شئ بعينه امر يشهد به الوجدان والمتوقع من المنصف ان ينبئ عن بيان جعلها تعليلية اولى من جعلها للتفريع بوجهين احدهما انه المقتضي لسياق كلام السيد المحقق في حاشية الحاشية المصدرة بقوله ما قال ان شيئا بعينه آه كما لا يخفى على المتامل وثانيهما انه على هذا التقدير يكون المدعى مع الدليل مذكورا بخلاف ما اذا جعلت للتفريع فانه مع خلوه عن هذه الفائدة لا يخلو عن تكلف واضح وتعسف لائح ولكن لما كان لجعله للتفريع ايضا وجه صحة في الجملة قال المحشي الظاهر ولم يقل الصواب **قوله** فذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه اي انعدام العلة التامة لا يوجد الا به فلا يرد ان تصوره بدونه ممكن بل واقع واورد ههنا بان السرير مثلا مركب من الخشبات المجتمعة وينعدم بانعدام الهيئة الاجتماعية مع تحقق جميع اجزائه ويندفع بان الهيئة الاجتماعية ان كانت جزأ من السرير كما قيل فلا اشكال لانعدام جزء واحد من اجزائه ومن لم يجعلها جزءا اعتبرها عارضة فاجزاء السرير عنده الخشبات المعروضة لها وهي تفوت بفواتها فلا اشكال ايضا **قوله** اي بما لم يكن عدم الاجزاء مع كون آه اعلم ان العلة التامة عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول مادة كان او صورة فاعلا كان او غاية شرطا كان

[1] اى المولوى عماد الدين اللبكني رح منه مد ظله

او موضوعا او غير ذلك فكل من هذه جزء من العلة التامة والاولان منها جزآن للمعلول ايضا كما انهما جزآن من العلة التامة وقد علمت
ان علة العدم في الحقيقة عند السيد الباقر عدم العلة التامة واما عدم علة من العلل فهو من مقارناته وبعد ذلك اقول الظاهر ان المراد
بالاجزاء في قول السيد المحقق واما عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه الخ اجزاء العلة التامة فيشمل هذا القول الشرط وغيره ثم فصل حكم
الشرط ووجود المانع بقوله فعدم الشرط آه لزيادة التوضيح والفاضل المحشي حمل الاجزاء على اجزاء المعلول وجعل الفاء في قوله فعدم
الشرط آه للتفريع والحكم بالطريق الاولى كما لا يخفى **قوله** غير لازم دفع توهم عسى ان يختلج في القلب وهو ان العلة التامة قد تكون معدومة
مع وجود الشرط فكيف المقارنة بان المراد بالمقارنة عدم اللزوم فالانفكاك في بعض المواضع لا يضر **قوله** اراد بالآحاد مرتبة الكثرة
المحضة لا مرتبة كل وحدة وحدة **قوله** عروضا او دخولا لا دخولا فقط كما يتوهم من لفظ المركب **قوله** يعني بعد تمهيد مقدمة ملخص تحريره
انه قد تقرر في مقره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يغيب عنها شيء فلو كانت العلة التامة
من جملة ما يتوقف عليه المعلول لصارت جزءا لنفسها لانها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه ومن جملته نفسه ايضا لكنها من جملة ما يتوقف
عليه على تقدير ان تكون عبارة عن آحاد العلل مع الهيئة عروضا او دخولا لتوقفه عليه غير توقفه على آحاد العلل لكونها غيره بعروض
الهيئة او دخولها فيلزم ان تكون جزءا لنفسها واللازم باطل فالملزوم مثله والمستلزم للمحال محال فكونه عبارة عن جملة آحاد العلل مع الهيئة
يكون محالا وذلك ما اردناه **قوله** والا لزم دفع لما عسى ان يتوهم انه يجوز ان يكون التوقف المعتبر في تعريف العلة بمعنى ان يتوقف عليه
ويحتاج بعده الى امر آخر ايضا وهذا المعنى لا يصدق على العلة التامة فلا يلزم كونها جزءا لنفسها بان العلة مفسرة بما يتوقف عليه المعلول
سواء ينتظر وجود المعلول بعده الى امر آخر او لا وهذا المعنى يصدق على العلة التامة ايضا على التقدير المفروض فانه لو لم يعتبر التعميم في تعريف
العلة بل يعتبر التخصيص فاما ان يكون الانتظار وجود المعلول بعدها الى امر آخر ضروريا او يكون عدم الانتظار ضروريا على الاول يلزم ان لا تكون العلة الاخيرة علة ناقصة
وعلى الثاني يلزم ان تكون العلة الناقصة منحصرة في الاخيرة **قوله** فهي جزء لنفسها القائل ان محصل ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول
توقفا تاما فصح لا يلزم دخول المجموع في العلة التامة لان التوقف عليه تام كذا افاده بحر العلوم وهو كلام في غاية التحقيق ثم قال الاولى في الاستدلال
ان يقال لو كان المجموع المغاير للاجزاء علة كان معروضا للهيئة فتكون الهيئة ايضا مما يتوقف عليه المعلول فتكون داخلة في المجموع لانه
مجموع العلل فيحتاج الى هيئة وهكذا الى غير النهاية انتهى وفيه ان غاية ما يلزم التسلسل في الاعتباريات وهو ليس بمحال **قوله** ولاحد ان
يعارض بالقلب الاولى جعله نقضا كما يقتضيه سوق الكلام لا معارضة **قوله** بان العلة التامة آه محصله ان توقف المعلول على
آحاد العلل الناقصة كما يغاير توقفه على العلة التامة المفسرة بجملة ما يتوقف عليه المعلول مع الهيئة عروضا او دخولا كذلك يغاير توقفه
على العلة التامة بمعنى الكثرة المحضة ايضا فيلزم ههنا ما يلزم هناك من كون الشيء جزءا لنفسه **قوله** والجواب آه خلاصة الجواب منع التغاير
ههنا فلا يلزم ههنا ما يلزم هناك **قوله** فتوقفها هو عين توقف كل واحد منها اضافة التوقف في كلا الموضعين الى المفعول والمعنى فتوقف
المعلول على الكثرة المحضة عين توقف المعلول على كل واحد واحد منها **قوله** فلا يكون اي الكثرة بعض ما يتوقف المعلول عليه فلا يلزم
المحال وارجاع ضمير يكون الى التوقف كما وقع من بعض العلماء في شمس الضحى زلة من القلم **قوله** بخلاف المركب اي المجموع مع الهيئة
عروضا او دخولا **قوله** والحكم الواحد آه هذه المقدمة وان لم تكن مذكورة في كلام السيد المحقق لكنها لما كانت ضرورية ذكرها **قوله** لما مر
انت تعلم انه اذا تعلق العدم بجزء واحد انتفت مرتبة واحدة من آحاد مخصوصة فتنتفي هذه المرتبة من الكثرة قطعا [illegible]

غلام يحيى ١٢

فی عدمات جمیع آحاد الکثرة مما لا سبیل له الی الصحة والاستدلال علیه بان الحکم الواحد لا یتعلق بالاشیاء الکثیرة وان کان صحیحا فی نفسه
لا یفید فی هذا المقام شیئا **قوله** کما ان وجودها آه اورد علیه الفاضل اللبکنی بان القیاس علی الوجود غیر سدید لان وجود الکثرة المخصوصة
لا یتصور الا بوجود جمیع آحادها ولا یکفی وجود بعضها بخلاف عدمها فانها تنعدم بانعدام جمیعها او بانعدام بعضها حتی الواحد کما تشهد به بداهة
العقل وح فلا اظنک شاکا فی ان التفریع علیه بقوله فلو کانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة الخ من قبیل بناء الفاسد علی الفاسد
والحق ان الملازمة فاسدة لانه اذا انعدم واحد من العلل الناقصة انعدمت الکثرة المخصوصة التی هی العلة التامة فینعدم المعلول
**قوله** فعلی هذا الایراد آه حاصل الایراد انه اذا فرض عدم واحد من الکثرة المعینة لا بد ان یصدق الکثرة منتفیة والا فلا یخلو اما ان یصدق
الکثرة الموجودة او لا یصدق هذا ولا ذاک علی الاول یلزم وجود الواحد الذی فرض عدمه بناء علی ان وجود الکثرة متوقف علی
وجود کل واحد واحد من آحادها وقد فرض عدمه فیلزم اجتماع النقیضین وعلی الثانی یلزم ارتفاع النقیضین حیث لم یصدق وجود الکثرة
ولا عدمها وحاصل عدم الورود ان حکم الوجود والعدم علی الکثرة المحضة لیس حکما واحدا حتی یلزم ما یلزم بل کل واحد منهما حکم مشتمل
علی احکام متعددة ای هذا موجود وهذا موجود او هذا معدوم وهذا معدوم فاذا انعدم واحد من الآحاد یصدق الحکم بالعدم علی هذا الواحد
ویکذب الحکم بالوجود وما سواه من الآحاد یکذب حکم العدم علیه ویصدق حکم الوجود وانت تعلم ان هذا کله لا یغنی ولا ینفع فانک قد عرفت ان
حکم کل وحدة وحدة یغایر حکم الکثرة المحضة ورجوع احد الامرین الی الآخر لا یستلزم الاتحاد فی الاحکام فعند عدم واحد من الآحاد وان
صدقت القضیة التی موضوعها ما سواه من الآحاد الباقیة ومحمولها موجود لکنه لا یستلزم ان یصدق الکثرة موجودة والا یلزم وجودها
مع عدم جزئها واذا لم یصدق الکثرة موجودة لا بد ان یصدق الکثرة معدومة وفیه المطلوب **قوله** یرد علیه آه غرضه منه اثبات التعارض
بین ما ذکره فی الحاشیة من ان عدم المعلول معلول لعدم علة ما وبین ما ذکره فی حاشیة الحاشیة من ان التحقیق ان العدم لا یحتاج
الی التاثیر بل یکفی فیه سلب التاثیر والحق عندی فی دفعه ان یقال ما فی الحاشیة مبنی علی التنزل فکانه قال ما ذکره بعض الافاضل
من ان شیئا واحدا لا یترتب وجوده وعدمه الا علی شیء واحد غیر مسلم فی العدم فانه لا یحتاج الی التاثیر اصلا وعلی تقدیر تسلیم انه یحتاج ایضا
الی التاثیر کالوجود نقول انه یحتاج الی تاثیر عدم علة ما لا الی عدم العلة التامة ولا الی عدم العلة المعینة وح فلا تعارض بین کلامیه
نعم یرد علی حکمه علی ان العدم لا یحتاج الی تاثیر بانه التحقیق ان التحقیق انه خلاف التحقیق ونقل مولانا عبد القدوس اللکنوی نور الله مرقده
تلمیذ الفاضل المحشی عنه ان المراد اللازم یعنی عدم علة ما یلازمه عدم المعلول ولادعاء تاثیر الملزوم فی اللازم لا بد من البرهان انتهی
ولا یخفی علیک ان هذا التوجیه یابی عنه کلام السید المحقق فی الحاشیة اشد الاباء فلا تنظر الیه **قوله** اللهم الا ان یقال آه حاصله انه
لیس الغرض من قوله فی حاشیة الحاشیة لا یحتاج الی التاثیر عدم الاحتیاج الی التاثیر مطلقا بل الی تاثیر العلة المعینة وقوله بل یکفی
فیه سلب التاثیر فی الوجود معناه بل یکفی فیه سلب التاثیر فی الوجود بعدم علة ما ولما کان هذا التوجیه مما تابی عنه حاشیة الحاشیة اباء
شدیدا وسمه بکلمة اللهم والا واما الایراد علیه بان المعلول فی وجوده یحتاج الی تاثیر العلة التامة قطعا فعدمه لا یکون الا بعدم العلة التامة
وعدم العلة التامة وان تحقق بعدم علة ما الا انک قد عرفت انه لیس علة لعدم المعلول بل علة عدمه لیس الا عدم العلة التامة فلا معنی
لکون عدم المعلول غیر محتاج الی تاثیر العلة المعینة کما صدر عن بعض الناظرین فغیر مناسب فی هذا المقام کما لا یخفی علی من له ادنی مسکة **قوله**
ای وقت الانتزاع اقول کانه دفع توهم عسی ان یتوهم ان عبارة الالٰهیات الشفاء المذکورة سابقا تدل دلالة واضحة علی ان العدد وجودا

ای المولوی عماد الدین اللبکنی ۱۲ منه مدظله

ولعيس قول من قال انه لا وجود له قولا يعتد به فكيف يعتقد السيد المحقق ههنا بالمعدوم قوله دفع لما عسى ان يتوهم آه خلاصة التوهم انه لا تلازم

بين الانتزاعات فلا تلازم بين المنتزعات وهو خلاف ما ادعاه المصنف ومحصل الجواب اثبات الاستلزام بين صحة انتزاع العدم من الاقل

وبين صحة انتزاعه من الاكثر قال فلا تكون تلك العدمات موجودة غير متناهية بالفعل فلا يتم ما ذكره المص من اجراء البراهين في الاعدام اما على

طريق الحكمة وهو ظاهر واما على طريق المتكلمين فان المتكلمين وان لم يشترطوا في اجراء البراهين الاجتماع والترتب لكنهم موافقون للحكماء في اشتراط

الوجود بالفعل ولهذا لم يجروا البراهين في الاعداد الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد قال بحر العلوم رحمه الله تعالى كيف يسوغ لامثال المصنف

ابطال عدم تناهي اعدام الامور الغير المتناهية بل مقصوده انه لو كان العلم ازالة يجب تحقق امور غير متناهية فينا بالفعل بازاء ما في قوتنا من

الادراكات الغير المتناهية وتلك الامور مرتبة وجودا وعدما لان وجود الاكثر مستلزم لوجود الاقل وهذا ترتب بحسب الوجود واما بحسب العدم

فالاكثر لازم للاقل وهذا الاقل لازم عدما للاقل منه وهكذا وقول المص فاذا كان عدم الواحد آه تاكيد للاستلزام باعتبار العدم وتنبيه عليه

وليس المقصود ان مقدم هذه الشرطية متحقق كما يتوهم من لفظ اذا فان اصحاب هذا الفن لا يفرقون بين اذا وان في الاستعمال والمقصود انه

اذا فرض عدم الواحد او الاثنين لزم عدم جميع المجموعات لما كان وجودهما لازما للعدمها انتهى ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه وان كان وجيها

في نفسه لكن عبارة المص آبية عنه اشد الاباء كما لا يخفى قوله بان يقال لو كانت سلسلة تلك العدمات موجودة الخ اعلم اولا انهم قرروا

برهان التطبيق بانه لو كانت الامور الغير المتناهية موجودة في حاق الواقع فنفرض سلسلة مبتداة من مبدأ معين كا و هو في المرتبة الاولى

ثم ب وبعده ج وهكذا الى غير النهاية ثم نفرض السلسلة الاخرى في السلسلة الاولى مبدؤها ب الذي هو ثان للسلسلة الاولى وبعده

ج وهكذا الى غير النهاية ثم نطبق كل واحد واحد من آحاد السلسلة التي هي جزء للاولى بكل واحد واحد من آحاد الاولى من المبدأ المفروض

الى ما لا يتناهى فاما ان تذهب السلسلتان الى غير النهاية او تنقطع السلسلة الثانية على الاول يلزم التساوي بين الكل والجزء وهو باطل قطعا

وتجويز ان اعظمية الكل من الجزء من مختصات المتناهي ليس بشيء وعلى الثاني يلزم تناهي السلسلة الثانية فيلزم تناهي السلسلة الاولى ايضا

لان الزائد على المتناهي بالقدر المتناهي متناه بالضرورة وثانيا انه قد اضطربت اقوالهم في المراد من التطبيق الماخوذ في البرهان المذكور فمنهم

من ظن ان المراد به هو التطبيق الخارجي او الوهمي بايقاع المحاذاة بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما

بعض معين تحليلي او تاليفي واقع في امتداد لاتصال والاتساق كان بحذائه بعض معين يسامته من الآخر واختاره العلامة الجونفوري في

الشمس البازغة وفرع عليه عدم جريان البرهان المذكور في المجردات وسبقه الى هذا الظن المبتقر في العلوم في تصانيفه ولهذا شنع على هذا البرهان

تشنيعا بليغا حيث قال في القبس السادس من جامع القبسات اما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على برهانيته بل ان فيه تدليسا

مغالطيا فاللامتناهيات في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة

اللانهاية كما في سلسلة المسافات الى نهاية وسلسلة الآلاف لا الى نهاية وليس يصح تحريك اللامتناهي من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن

درجته وحيزه ومرتبته وعن الدرجات التي لآحاده بالاسر في تلك الجملة فاذن اذا طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين

بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الاوسط

فلا يزال ينتقل ويتردد في الاوساط ما دام الوهم والفرض معتملا للتطبيق ولا يكاد تنتهي الى حد معين ودرجة بعينها ابدا ولا تبلغ اقصى

الحدود وآخر الدرجات عوض فاذا ما انصرم عمل التطبيق انقطع التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة واقتصر القدر الزائد

---

ك ۱ اي مولانا عبد العلي قدس سره منه مد ظله

ك ۲ اي ملا محمود الجونفوري رح ۱۲ منه مد ظله

ك ۳ اي السيد باقر الداماد رح منه مد ظله

۲۰۷ من عدم الاربعة قوله فلا يكون تلك ... حتى ... بين البطلان

باجراء البراهين المنتهضة لابطال التسلسل قوله فان قلت الفصل الخ حاصله ان ... من اثبات الملازمة في تلك العدمات

فی مقر تلک المرتبة وبالجملة لا مصیر للمفادة الی جنبة اللانهایة ابدا بل انما ہو الی جنبة التناہی بما فی حد الانحطاط فی شیئ من حدود الاوساط
انتہی کلامہ ومبناه علی ظنہ ان المراد بالتطبیق ہو التطبیق الخارجی او الوہمی بتحریک السلسلة الصغری من مکانہ الی مبدأ الکبرے
ولا یخفی علیک ان ہذا کلہ بناء للفاسد علی الفاسد والحق ما ستعرفہ وتوہم بعضہم ان المراد بہ ان یجعل العقل کل واحد واحد من
آحاد احدی السلسلتین بازاء واحد واحد من آحاد الاخری وہو المتبادر من بعض عبارات المحقق[۱] الدوانی فی شرح العقائد العضدیة
وہو ایضا فاسد کیف فان الذہن لا یقدر علی التطبیق تفصیلا والتطبیق الاجمالی لا یکفی لفقدان التعدد والامتیاز فیہ کما
لا یخفی علی من لہ ادنی مسکة والذی یحکم بہ النظر الدقیق وینص علیہ ارباب التحقیق ہو انہ اذا فرضت الجملتان غیر متناہیتین
مرتبتین فی الخارج ففی کل واحد منہما اول وثان وثالث ورابع الی غیر ذلک فکما ان فی الاولی اول کذلک فی
الثانیة ایضا اول وکما ان فی الاولی ثانیا کذلک فی الثانیة ایضا ثان وہکذا وہذا الانطباق بین احدہما متحقق فی الواقع
مع قطع النظر عن جعلنا وتطبیقنا والمراد من التطبیق ہو ملاحظة ہذا الانطباق النفس الامری فیحکم العقل حکما واقعیا
بان المبدأ کما یوجد فی الاولی کذلک یوجد فی الثانیة والثانی کما یوجد فی الاولی کذلک یوجد فی الثانیة وہکذا فہذا
الحکم الصحیح الواقعی یکشف بان مراتب الاولی من آ ب ج الی غیر النہایة مطابقات لمراتب الثانیة فی نفس الامر
بالمعنی المذکور وبعد ہذا یحکم العقل بانہ لو ذہبت السلسلتان الی غیر النہایة تلزم مساواة الجزء مع الکل فلا بد ان توجد
فی الاولی مرتبة لیست بازائہا مرتبة من الثانیة فتکون الثانیة متناہیة فتکون الاولی ایضا کذلک فتم التقریر واندفع
توہم انہ تدلیس مغالطی وبہذا ظہر ان ہذا البرہان کما یجری فی الکمیات والمتکممات کذلک یجری فی المجردات کالعقول
والنفوس المفارقة عن الابدان لجریان التقریر المذکور فی کل موضع نفرض السلسلتین علی النہج المذکور فما قال العلامة[۲]
الجونفوری بعد ما اراد بالتطبیق ما یعہد فی العلوم التعلیمیة وکانک قد دریت بما وعیت من معنی التطبیق ان ہذا
البرہان انما یجری فی المادیات والتمسک بہ فی ابطال التسلسل فی العلل لاثبات المبدأ الاول من تشویشات
المتاخرین انتہی وایدہ بقول رئیس[۳] الصناعة فی الشفا کما ما النظر فی الامور الغیر الطبیعیة وانہا ہل تکون غیر متناہیة
فی العدد فلیس الکلام فیہا لائقا بہذا الموضع ولا شیئ من ہذه البراہین یتناول ذلک انتہی سخیف جدا منشؤه الوقوع
فی ربقة التقلید البحت کیف ومناط اجراء برہان التطبیق لیس الا فرض السلسلتین وحکم العقل بان احدہما
زائدة علی الاخرے لا محالة حکما مطابقا لنفس الامر وہو کما یمکن فی الکمیات کذلک یمکن فی المجردات ولعلہ ای فرد
دعیتہ الی انہ اراد ولا من التطبیق ما یتبادر فی العلوم التعلیمیة من ایقاع المحاذاة فی الخارج او الوہم بین متجانسین
من الکمیات بالذات او بالعرض بحیث اذا اخذ من احدہما بعض معین تحلیلی او تالیفی واقع فی امتداد الاتصال
والاتساق کان بحذائہ بعض معین یماثلہ من الآخر ثم اضطر الی تخصیصہ بالمادیات فان اراد من ذلک
تجدید الاصطلاح فلا مشاحة والا فالتطبیق یجری فی المادیات والمجردات جمیعا بلا فرق
کما لا یخفی علی من لہ نظر دقیق وکلمات الشیخ الرئیس فی ہذا الباب وقعت متعارضة فان العبارة المذکورة
تدل علی تخصیصہ بالمادیات وعبارتہ فی موضع آخر من الشفاء وفی النجاة تدل علی تعمیمہ فرجح فالحق احق بالاتباع وہو ہذا

۱ ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ۱۲ منہ مدظلہ

۲ ای مولانا محمود الجونفوری ۱۲ منہ مدظلہ

۳ ای الشیخ ابو علی بن سینا رح ۱۲ منہ مدظلہ

وثالثها ان الفلاسفة اشترطوا فی اجراء هذا البرهان وغيره من براهين التسلسل ثلثة شروط احدها وجود الامور الغير المتناهية بالفعل ذهنيا كان او خارجيا وثانيها وجودها مجتمعة فی زمان واحد او فی آن واحد ولهذا قالوا لا تجری البراهين فی الاعداد المتعاقبة الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد وثالثها الترتب فان الامور الغير المتناهية اذا لم تكن مرتبة لا يتصور فيه تطبيق المبدأ على المبدأ ليظهر الانقطاع فی الجانب الآخر بناء على انتظام الاوساط وفرعوا عليه عدم جريان البراهين فی النفوس المجردة فانها بعد مفارقتها عن الابدان وان كانت موجودة بصفة اللاتناهی لكنها غير مرتبة فلا تجری فيها البراهين لكن هذا التفريع باطل بالنظر الدقيق فان الترتب من وجه موجود فی النفوس المفارقة ايضا فان نفس الحادث اليومی مقدم على نفس الحادث بعده وكذا نفس الاب مقدم على نفس الابن وهذا القدر يكفی فی اجراء البراهين واما المتكلمون فقالوا لا حاجة الى شرط الاجتماع فانه لو كانت الامور الغير المتناهية متعاقبة تجری البراهين هناك ايضا وذلك لانه ليس المراد من التطبيق ايقاع المحاذاة فی الخارج او الذهن حتى يحتاج الى الاجتماع بل المراد به حكم العقل حكما واقعيا بالانطباق الواقعی بين آحاد السلسلتين وهذا موجود فی صورة التعاقب ايضا وفرعوا عليه جريانها فی الحركات الفلكية وسلسلة الحوادث المتعاقبة وقطعات الزمان وغيرها من الامور الغير المتناهية المتعاقبة وكذا لا يشترط الترتب عندهم فانه ان كفى التطبيق الاجمالی فهو جار فی غير المرتبة ايضا بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى او لا على الاول تلزم المساواة وعلى الثانی يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالی لم يكن جاريا فی صورة الترتب ايضا اذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد مفصلا والحق ان كلامهم فی عدم اشتراط الاجتماع فی غاية التحقيق وانتقاضه بالاعداد مدفوع بما ذكره الفاضل آقا حسين الخوانساری فی حواشی الحاشية القديمة من ان المتكلمين انما احالوا وجود الامور الغير المتناهية بالفعل سواء كانت مجتمعة او لا وسواء كان بينها ترتب او لا لكن اذا لم يوجد فی وقت من الاوقات ويكون كل ما يوجد متناهيا فلم يقولوا باستحالته كما هو منقول عنهم انتهى اما كلامهم فی انكار اشتراط الترتب ففی غاية الوهن والسخافة فان السلسلة اذا كانت مرتبة تنقل الزيادة الى طرف اللاتناهی حين انطباق المبدأ على المبدأ لانتظام الاوساط وفی غير المرتبة لا يظهر الانتقال لجواز ان تكون الزيادة فی الاوساط قال الصدر[1] الشيرازی فی حواشی شرح التجريد القديمة اذا كان بين آحاد الجملتين ترتب حتى كانت هناك سلسلتان فلو طبق احدهما على الآخر يلزم تناهی الناقصة واما اذا لم يكن بين آحادهما ترتب لا يلزم تناهی شئ منهما وللمحقق[2] الدوانی ههنا كلام لاثبات الترتب فی الجملة فی الامور الغير المتناهية مطلقا ذكره فی شرح العقائد العضدية لولا ضيق المقام لذكرته مع ماله وما عليه وقد ذكرت نبذا منهما فی حاشيتی المتعلقة بحاشية شرح الهياكل ورابعها ان حاصل الايراد الذی ذكره السيد المحقق ههنا انه ليس مقصود المصنف من اثبات اللاتناهی فی تلك المعدومات الا اجراء برهان التطبيق ولا شك ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك ويؤيده ما ذكروه ان برهان التطبيق كما يجری فی الجسم المتصل الغير المتناهی المقدار فيثبت تناهيه كذلك يجری فی اجزائه التحليلية بعد فرضها فيه مع انها انتزاعية غير موجودة بالفعل فعلم منه ان كون الامور الغير المتناهية انتزاعية لا يمنع جريان البراهين هذا ولقد فصلنا الكلام فی هذا المقام لتندفع الشكوك والاوهام وترتفع الغواشی عن المرام وبعد بقيت خبايا فی الزوايا **قوله** وهو ا فی المرتبة الاولى الخ قد جرت عادتهم بانهم يعبرون عن الاشياء الخاصة المعينة بحروف مجردة كا وب وج اختصارا فی العبارة ولذلك اشتهر التلفظ بها بسيطا كما تحكم به الكتابة وما فی سلم العلوم من ان الاشهر التلفظ بج وب اسماء مركبا كالمقطعات القرآنية انتهى فخطأ فاحش **قوله** فی نفس تلك السلسلة فيه اشارة الى انه لا يكفی اجراء

[1] ای مولانا صدر الدين الشيرازی منه مدظله

[2] ای مولانا جلال الدين الدوانی عفی منه مدظله

هذا البرهان سلسلة واحدة تفرز منها سلسلة اخرى بنقصان واحد من المراتب فاندفع ما يتوهم ان مدار جريان التطبيق على وجود سلسلتين
غير متناهيتين ولو التزم احد ان توجد سلسلة واحدة غير متناهية فلا يجري هذا البرهان هناك **قوله** لزم مساواة الناقصة مع الزائدة
لا يقال لعل اعظمية الكل عن الجزء مختصة بالسلسلة المتناهية واما في السلسلة الغير المتناهية فلا يلزم ذلك لعدم تناهي السلسلتين الصغرى
والكبرى لانا نقول هذا منع للمقدمة الوجدانية البديهية وهي قولنا الكل اعظم من الجزء وهل هذا الا كقول المشككين ان ذنب الطاوس اعظم
من الطاوس فالجزء اعظم من الكل **قوله** والا اي وان لم يكن بازاء كل مرتبة من الكبرى مرتبة من الصغرى **قوله** لاستواء المبدأ فلا تتصور الزيادة
على المبدأ **قوله** وانتظام الاوساط لما اي ليس خلل في ما بين طرفي السلسلتين فلا تتصور الزيادة هناك ايضا **قوله** لكونها زائدة عليها
بواحدة والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا مقدارا كان او عددا كما تشهد به البداهة وقد جعله اقليدس من العلوم المتعارفة
**قوله** كيف وقد قالوا الخ قال بعض الناظرين لا مجال لهم للتفوه بهذا اذ لو جرى برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي
فلا مانع من جريانه في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل المتناهي ايضا لان اجزاءه ايضا غير متناهية بحسب الوهم والفرض فيبطل مذهب الحكماء
القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه انتهى **اقول** ليس غرضهم اجراء البرهان في الاجزاء بحسب المنشأ فقط بدون فرضها وانتزاعها حتى
يرد عليه ما ذكره بل غرضهم اجراؤه فيها بعد فرضها وانتزاعها كما يشهد به قول الفاضل المحشي بفرضها وظاهر ان اجزاء الجسم الغير المتناهي المقدار
وان فرضت لا تكون غير متناهية بالفعل فلا يجري فيها البرهان بخلاف اجزاء الجسم الغير المتناهي فانها تكون غير متناهية بعد فرضها وانتزاعها
فيجري البرهان فمن قاس احدهما على الآخر فقد غفل عن هذه الدقيقة **قوله** مع انها وهمية غير موجودة بالفعل ولهذا قالوا لا تمكن للواجب الاجزاء
التحليلية ايضا كما لا تمكن الاجزاء الحدية لانها بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فكيف توجد في من هو بالفعل من كل وجه **قوله** والا لزم الخ
حاصله انه لو كانت اجزاء الجسم الغير المتناهية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لزم ان يكون الجسم المتناهي المقدار القابل للانقسامات
الغير المتناهية عند الحكماء متضمنا للاجزاء الغير المتناهية بالفعل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم المتناهي يكون جزءا من
الجسم الغير المتناهي وفعلية جميع اجزاء الكل تستلزم فعلية جميع اجزاء جزئه وهو ظاهر ففعلية اجزاء الجسم الغير المتناهي المفروضة تستلزم فعلية
اجزاء الجسم المتناهي مع كونها غير متناهية واما بطلان اللازم فلجريان براهين ابطال اللاتناهي فيها مع انه خلاف المذهب ايضا **قوله** مركبا
من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل **اقول** فيه مسامحة واضحة فان التركيب ينافي التحليل والاجزاء التحليلية غير التركيبية فعلى تقدير كون الاجزاء
التحليلية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لا يلزم تركب الجسم منها بل تضمنه عليها كما ذكرنا سابقا **قوله** لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار
**اقول** فيه خطأ ظاهر فان الاجزاء التحليلية اذا اخذت غير متناهية لا تكون الا متناقصة كالنصف ونصف النصف ونصف نصف النصف
وهكذا والاجزاء المتناقصة لا يلزم من اجتماعها الا المقدار المتناهي نعم لو كانت متساوية او متزايدة للزم ذلك بلا ريب كما لا يخفى على من له
فطرة سليمة قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه واما
اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان اجزاء الذراع المتداخلة بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم
انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة **قوله** اي التي يحصل بها تقدر الجسم اورد عليه بعض الناظرين بان النصف والثلث والربع
وغيرها اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل فلا معنى لحصول تقدر الجسم بهذه الاجزاء التي لا وجود لها الا بعد التحليل وايضا لو حصل بها تقدر الجسم لصارت
تركيبية موجودة بالفعل انتهى **اقول** ما اورده لا ورود له اصلا فانه لم يتبين ان المراد بالتقدر ههنا التقدر الذاتي الحاصل عند التركيب فهو من قبيل

بناء الفاسد على الفاسد **قوله** الّا التى بها تتقوم وتحصل حقيقة الكلية آه اقول كان الاولى له ان يحذف قيد الكلية ويعمم الصورة
من الشخصية ايضا ليستقيم قوله بعيد هذا واما الثانية فلا تتجاوز الاربعة فان الرابع ليس الا الصورة الشخصية وهى ليست محصلة الا للحقيقة
الكلية بل للحقيقة الشخصية الّا ان يقال المراد بتقوم الحقيقة الكلية ههنا اعم من ان يكون تقوما بحسب ذاتها او بعد لحاظ حيثية اخرى وح
يستقيم ما ذكره بعده فان الصورة الشخصية وان لم تتقوم بها الحقيقة الكلية من حيث هى هى لكنه تتقوم بها الحقيقة من حيث عروض
التشخص لها لكن يبقى الكلام فى تعميم الصورة **قوله** فان الاولى آه اعلم ان الجسم اما ان يكون مركبا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة
كالسرير واما مفرد ولا شك فى انه قابل للانقسام فلا يخلوا اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا تكون ح على التقدير
فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى متناهية واليه ذهب
قدماء المتكلمين واكثر متاخريهم وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمى المعتزلة
وثالثها كونه غير متألف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا للانقسامات غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء وحققه رئيسهم فى الشفاء
والاشارات باحسن وجه ورابعها كونه غير متألف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا للانقسامات متناهية واختاره محمد بن عبد الكريم
الشهرستانى صاحب الملل والنحل فى كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هذا هو المشهور فى وجه الضبط وقال المص فى المحاكمات فى حصر المذاهب
فى الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام اذ الجسم اما ان تكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم تكن له بالفعل اصلا فاما ان تكون الاجزاء
بالقوة متناهية او غير متناهية الاول مذهب الشهرستانى والثانى مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان تكون تلك الاجزاء
ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلوا اما ان تكون متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا تكون متناهية وهو
مذهب النظام وان كانت ممكنة الانقسام فلا يخلوا اما ان تكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ديمقراطيس او لا تكون اجساما وهو مذهب بعضهم
فان من الناس من قال بتركب الاجسام من السطوح الجوهرية والخطوط الجوهرية بالفعل ويمكن التفصى عن هذا المقام بان القائلين
بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة قائلون بان المركب من جوهرين جسم
وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فتتركب الجواهر على سمت فتكون خطا
ثم تتركب الخطوط فتكون سطحا ثم تتركب السطوح فتكون جسما فهذا ليس قولا سادسا اذ لا يقول احد بان الجسم يتألف من السطوح
والخطوط وهى مقادير واعراض واما مذهب ديمقراطيس فهو ليس فى الجسم المفرد والكلام فى الجسم المفرد واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم
محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وفى قوته
ان ينقسم دائما ولا تنتهى قسمته الى حد لا يمكن الانقسام بعده وهذا كما يقوله المتكلمون ان البارى تعالى قادر على مقدورات غير متناهية
مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية انتهى كلامه **قوله** صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية آه اعلم ان البرهان لا يجرى فى الاجزاء
المتناهية سواء كانت للجسم المتناهى او غير المتناهى وهو ظاهر بل انما يجرى فى الاجزاء الغير المتناهية لكن لا مطلقا بل اذا فرضت
فى الجسم الغير المتناهى ح اما لو فرضت فى الجسم المتناهى فلا يجرى فيه البرهان كما مر تحقيقه اذا عرفت هذا فنقول نسخ الحاشية ههنا مختلفة ففى
بعضها يوجد هكذا الا ان الاجزاء المقدارية فى الجسم المتصل الغير المتناهى يجرى فيها برهان التطبيق آه وفى بعضها يوجد غير المتناهية بدل غير
المتناهى وهو الذى اختاره الفاضل المحشى فعلى النسخة الاولى يكون غير المتناهى صفة للجسم ويحتاج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما عرفت من عدم جريان

له بفتح النون وتشديد ما بعدها منه مدظله

البرهان في الاجزاء المتناهية وعلى النسخة الثانية ان جعل قوله غير المتناهية صفة للاجزاء كما هو الظاهر احتيج الى تقييد الجسم بغير المتناهي لعدم جريان البرهان في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتناهي لعدم وجودها بالفعل والقول بجريانها بعد فرضها خارجا من حيز القوة الى حيز الفعل في الازمنة الغير المتناهية ينافيه ما ذكره السيد المحقق في الجواب حيث قال الاجزاء المقدارية انما يجري فيها البرهان لان منشأ انتزاعها موجود في الخارج آه لان حاصله ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو المنشأ لجريان البرهان وعلى هذا التقدير تكون الاجزاء موجودة بانفسها خارجة من عالم القوة الى عالم الفعل وان جعل صفة للجسم بتاويل الجسمية كما اختاره الفاضل المحشي احتيج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما مر ولعلك تفطنت من ههنا ان كلام السيد المحقق في هذا المقام لا يخلو عن تمحل ولو قال لان الاجزاء المقدارية الغير المتناهية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق الخ لكان اصوب وان جعل قوله غير المتناهية على النسخة الثانية صفة للجسم بالتاويل البعيد دون الاجزاء كما فعله الفاضل المحشي يخف جدا اذ هما سيان في الاحتياج الى التقييد هذا ما عندي في حل المقام **قوله** ولا يجوز آه عدم الجواز غير مسلم كما عرفته **قوله** لانها بالفعل امر واحد متناه فان قلت كيف يمكن ان تكون الاجزاء التحليلية المتكثرة متحدة في الوجود لما عرفت غير مرة ان تعدد الوجود وتوحده منوط بتوحد ما اضيف اليه وتعدده قلت ليس المراد ان الاجزاء التحليلية مع تكثرها متحدة في الوجود بل المراد انه ليس في عالم الوجود الا شيء واحد وهو الجسم يشاء العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الاجزاء الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد **قوله** او بمنشأ انتزاعها قال بعض الناظرين انت خبير بانه لا يكفي وجود المنشأ لجريان البرهان لزم جريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي ايضا انتهى وانت خبير بما فيه وقد مر فتذكره **قوله** ولا بمنشأ انتزاعها يرد عليه انه قد فرض الاعداد موجودة بالفعل في الذهن كما يشهد به التمثيل فيكون منشأ انتزاع العدمات موجودة فيجري فيها البرهان بلا شبهة وجوابه انه قد سبق ان عدم تناهي الاعداد بمعنى لا تقف عند حد لا بمعنى لا يتناهى بالفعل فالمثال غير مطابق للممثل له ولعلك علمت من ههنا ان ما اورده السيد المحقق ههنا على المصنف مبني على ما حقق قبيل هذا من عدم تناهي الاعداد والى هذا اشار الفاضل المحشي بقوله فافهم **قوله** فابداء احتمال آخر غير سديد وهو ان اتحادهما في الوجود كاتحاد الجنس والفصل في الوجود ووجه عدم كونه سديدا ان الجنس والفصل من الاجزاء التركيبية للنوع واتحادهما ليس بمعنى وحدة وجودهما فانه باطل لتعدد المضاف اليه بل بمعنى انه حمل احدهما بالآخر وانضم معه من ابتداء الخلقة حتى لم يبق التميز بينهما فحصل وجود اجمالي وهو وجود النوع وهذا النحو من الاتحاد مفقود في الاجزاء التحليلية كما لا يخفى على من له ادنى فهم فقياس احدهما على الآخر مع الفارق هذا ما عندي في ابداء الاحتمال ولبعض العلماء تحرير آخر في ابداء الاحتمال وهو ان يراد من قول السيد الزاهد موجودة بوجود واحد ان الاجزاء المتعددة معروضة لوجود واحد ووجه عدم كونه سديدا ان هذا الاحتمال مما سيبطله السيد الزاهد بنفسه بقوله فبطل ما توهم الخ وانت تعلم ما في هذا التحرير فان ابداء هذا الاحتمال في قول السيد المحقق بوجود واحد مع وجود ما يبطله بعيد ولا يذهب اليه فهم الفاهم ووهم الواهم فاستقم ولا تزل **قوله** وكون الكل على هذه الحيثية آه الغرض منه دفع ما يقال لما كانت الاجزاء التحليلية متحدة مع الكل في الوجود ولا تغاير بينهما قبل الانتزاع وجب ان يحمل احدهما على الآخر فان مناط حمل شيء على شيء ليس الا اتحادهما في الوجود كما صرح به المحققون واللازم باطل فالملزوم مثله **قوله** كذا في بعض حواشيه اي حواشي شرح الهياكل حيث قال فيها الكل حال الاتصال له وجود خارجي محض والجزء في الحال له وجود وهمي ووجود بحذاء هو الوجود الخارجي في ترتب الآثار كتقدر معين ووضع معين وتعلق الحس وذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بضرب من التحليل وان شئت قلت كون الجزء بحيث يصح

اي مولوي تراب علي رح ۱۲ منه

انتزاعه عن الكل فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا انتهى كلامه بعبارته قال بعض الناظرين موردا على الفاضل المحشي انه قد رمى الكلام
على عواهنه من دون ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في بواطنه اما اولا فلان كلامه لا ينطبق على كلام الشارح اصلا لانه ينفي الاتحاد بين
الكل والجزء وكذا بين الاجزاء بقوله وهذا القدر من الاتحاد تحريف وتصحيف لكلامه واما ثانيا فلان صحة انتزاع الجزء المقداري عن الكل
ليس اتحادا اصلا اذ الاجزاء المقدارية غير موجودة اصلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحادا وانما وجودها بعد خروجها من القوة الى الفعل
فهو متعدد ولو كان اتحادا فهو اتحاد في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناطه ليس الا الاتحاد في الوجود واما ثالثا فلان القول
بان هذا القدر من الاتحاد غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فيلزم بناء عليه صحة الحمل
بين الاجزاء المقدارية فتامل لعل الكلام وجهالته اصله انتهى كلامه وتم مرامه **اقول** ما اسنده الى الفاضل المحشي فهو مسند اليه برمته
فهو منقلب عليه والخدشات الثلثة التي اوردها على كلام الفاضل المحشي كلها مردودة مطرودة اما الاولى فلانهم قد يسمون كون الكل بحيث
ينتزع عنه الاجزاء ايضا اتحادا كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حاشيته الحاشية والكاره مكابرة محضة وغفلة عن كلمات القوم لكنه
غير الاتحاد الذي يكون بين المحمول والموضوع ومناط الحمل والمنفي بقول السيد المحقق فليس بين الجزء والكل الخ انما هو الاتحاد الثاني والمثبت
بقول الفاضل المحشي وهذا القدر من الاتحاد آه هو الاتحاد الاول ويشير اليه قول السيد المحقق في العبارة المذكورة فذلك الوجود هو كون الكل
ايضا فكلام الفاضل المحشي توضيح لمرام الشارح وتحقيق له لا تصحيف له وتحريف ومن ههنا ظهر اندفاع الثانية ايضا وقوله لو كان اتحادا لكان
اتحادا في الوجود الخ غير صحيح لما عرفت من ان مناط الحمل انما هو الاتحاد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول والموجود ههنا هو الاول دون الثاني
واما الثالثة فلان قوله وهذا القدر آه دفع للايراد لا تسليم له اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل هو الاتحاد في الوجود فيلزم صحة الحمل بين الاجزاء
والكل وحاصل دفعه ان المراد بالاتحاد في الوجود الواقع في تعريف الحمل هو الاتحاد الذي يكون مناطا لصحة الحمل وههنا ليس الاتحاد الا بمعنى
كون الكل منشأ للانتزاع وهذا القدر من الاتحاد لا يكفي لصحة الحمل وهذا كله ظاهر لمن له ادنى فطانة ولقد احسن في اظهار تحيره وعجزه عن درك
المراد بقوله لعل الكلام وجهالته اصله قوله فليس بهذا القدر اي كون المشتق منتزعا من الموصوف فانه لو كان هذا القدر كافيا لحمل
المشتقات على الموصوفات لكان كافيا في ما نحن فيه ايضا اذ لا فارق بينهما قوله دون ما نحن فيه وفي المبادي اي ليس ذلك الارتباط المدرك
بالبداهة في ما نحن فيه وهو الكل والاجزاء وفي المبادي فلهذا لا يوجد الحمل لا ههنا ولا في المبادي قوله كما قالوا في الحلول فانهم فسروه بتفاسير شتى لم ياتِ
احد منهم بما يشفي ويغني فمنهم من فسره باختصاص شيء بشيء بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ويرد عليه من وجوه منها انه لا يصدق
على حلول اعراض المجردات فيها لانه لا يشار اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى ذات المجرد غير الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل
يميز كل واحد منها عن الآخر والجواب عنه بان المقصود انما هو تعريف حلول الجواهر فعدم صدقه على حلول العرض غير مضر ليس بشيء وكذا الجواب
بان الاشارة اعم من الحقيقية والتقديرية واعراض المجردات وان لم تكن مشارا اليها بالاشارة الحسية الحقيقية لكنها مشار اليها بالاشارة
التقديرية البتة ومنها انه لا يصدق على حلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم والجواب عنه بان الاشارة
فيها الى الاطراف عين الاشارة الى محالها تبعا وبالعكس لا ينفع كما لا يخفى ومنها انه يلزم منه ان تكون الاطراف المتداخلة عند ... قيام
بعضها في بعض واللازم باطل ... بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا يكفي لحصول الحلول بل لا بد من الاختصاص الناعت كما ذكره الفاضل
الميبذي في شرح الهداية ميلا الى تعريف آخر ومنهم من فسره بكون الشيء حالا في الشيء بحيث تتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما في حلول الاعراض

٢١٣ فليس بهذا القدر
بل لا ارتباط
[illegible]
بالبداهة [illegible]
دون ما نحن فيه
وفي المبادي
[illegible]
على تفسيره [illegible]
[illegible] في الحلول ١٢
[illegible]

له اي الفاضل
الميبذي
١٢ منه

في الاجسام او تقديراً كما في حلول اعراض المجردات وقيل انه يصدق على حصول الجسم في المكان ويتوهم انه مصونة حلولا ومنهم من فسره
بكون الشيء مختصا بساريا فيه ويرد على ظاهره انه لا يصدق على الحلول الطرياني ومنهم من فسره بالاختصاص الناعت اي التعلق الخاص
الذي به يصير احد المتعلقين نعتا للآخر وفيه انه منقوض بحلول الاطراف وههنا تعريفات أخر للحلول ليس شيء منها خاليا عن التكلفات
وورود الايرادات والحق ما ذكره المحقق الدواني في الحواشي القديمة من ان الحلول علاقة خاصة بين الحال والمحل لا توجد في غيرهما مدركة بالكنه
مجهولة الكنه فلا يمكن لنا ان نفسره تفسيرا جامعا ومانعا ونقل العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة ان تفسيره بان يكون وجوده في نفسه هو بعينه
وجوده للشيء الآخر احسن التفاسير واجودها حيث لا يرد عليه شيء مما يرد على غيره ولم يتفطن ان ماله ومآل التعريف بالناعتية اصلا فرق بينهما
الا بحسب العبارة فيرد عليه ما يرد عليه **قوله** فلا يرد آه وكذا لا يرد ما اورده استاذ استاذ الفاضل المحشي في شرح السلم من ان الظاهر من
كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض في الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود الذي للشيء الى الغير باعتبار علاقة ما معه كقيام المبدأ او كقيام مبدأ كما
بشيء آخر او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعها من الآخر فعلى هذا لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية ومباديها في صحة حمل
المشتقات دون مباديها **قوله** ينتزع من الموصوف آه في المشتق اربعة مذاهب احدها انه مركب من الذات والصفة والنسبة وعليه
الجمهور وثانيها انه مركب من الصفة والنسبة فحسب دون الذات وثالثها انه لا فرق بين المبدأ والمشتق الا بالاعتبار فان الابيض مثلا
اذا اخذ لا بشرط شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مبدأ ومشتق منه واليه ذهب المحقق الدواني في الحواشي القديمة ورابعها ما اختاره
السيد المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف منتزع عنه والوصف والنسبة
منشآن للانتزاع وههنا مذهب خامس يميل اليه الصدر الشيرازي وهو الحق عندي بالنظر الدقيق وهو ان المشتق امر اجمالي منتزع عن الموصوف
عند قيام الصفة مركب من الذات والصفة والنسبة ملحوظة بلحاظ وحداني وهو الظاهر عند اهل المحاورات وان اشتهيت زيادة تفصيل
فارجع الى تعليقاتي على الحواشي الكمالية المتعلقة بالحواشي الزاهدية على حاشية التهذيب الجلالية **قوله** فافهم **اقول** هو اشارة الى
ان القول بان علاقة الحلول مجهولة الكنه لا قدرة لنا على تفسيره بالجامع والمانع وكذا علاقة الحمل ليس من دأب ارباب العلوم العقلية وقال
ابي واستاذي سراج المحققين رح لعله اشارة الى ان الذي اجاب به صاحب الافق المبين من ان الحمل هو اتحاد المتشيئين في الوجود على
ان يكون كل واحد منهما شيئا على حدة لا على ان يكون شيء منهما بعض الآخر واتحاد الاجزاء المقدارية انما هو على انها ابعاض المتصل فلا حمل
ليس بشيء كيف فان الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل لا اتحاد لها مع الكل على انها اشياء برأسها بل على انها ذاتيات لها مع وجود
الحمل فيها **قوله** اي حقيقة ووحدانية فيه اشارة الى انه قد يطلق الامتداد على الممتد ونظيره قولهم السطح عرض وعريض والواجب وجود
وموجود فاندفع ما يتوهم ان الامتداد معنى مصدري لا وجود له في الخارج اصلا وبهذا تظهر سخافة ما زعم الفاضل آقا حسين الخونساري في حاشية
الحواشي القديمة من ان الاجزاء المقدارية وان كانت موجودة بوجود واحد هو وجود الكل لكنها هويات متخالفة **قوله** ليس له افراد وهي
الحصص بخلاف الحقائق الواقعية كالانسان فان لها اشخاصا وحصصا وافرادا وقد مر ما يتعلق بقلب الاذكياء في هذا المبحث فتذكره
**قوله** فلا معنى للاتحاد بينها في الوجود للتنافي البين بين التعدد والاتحاد **قوله** ومن ههنا اي من اجل انه اذا كانت الاجزاء متخالفة
كانت بوجوداتها ايضا كذلك **قوله** فرع الاتحاد في الحقيقة واما قولهم الجنس والفصل متحدان وجودا فليس على ظاهره كما مرت الاشارة اليه
**قوله** وفي المقام تفصيل وتحقيق ليس هذا موضعه اي فائدة في هذا التنبيه وكان الواجب ان يذكر شيئا منه لكن هذا المحشي اول قارورة

اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله
اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله
اي المولوي حمد الله السنديلي ١٢ منه مد ظله
اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله
اي مولانا صدر الدين ... منه مد ظله
اي مولانا محمد عبد الحليم رحمه الله ١٢ منه مد ظله

شرف في الاسلام بل قد جرت عادة المصنفين حديثا وقديما بانهم يكثرون الكلام في اوائل تصنيفاتهم ليحصل لهم الاعتبار في اواخر تاليفاتهم
واما لست براض عن هذا الصنيع **قوله** مع قطع النظر الخ الحاصل ان كون الاجزاء مختلفة في الحقيقة ينافي وحدة الوجود لما مر من
ان تعدد الوجود وتوحده منوط بتعدد المضاف اليه وتوحده ومع قطع النظر عن ذلك ينافي وحدة الاتصال ايضا كما ذكره بهمنيار فان
المختلفين في الحقيقة لا يكون بينهما اتصال وانما تكون بينهما وحدة بالتماس وتحقيقه في شرح عيون الحكمة والمحاكمات وغيرهما **قوله**
تخصيص التحليلي يعني تخصيص ما عرضت الجزئية بالجزء التحليلي كما يفهم من قول هذا القائل ان ذات الجزء التحليلي آه **قوله** ليس [illegible]
فيه اشارة الى انه يمكن ان يقال ليس التخصيص احترازيا بل اتفاقيا لمناسبة المقام **قوله** تخصيص الاعداد الخ فاندفع ما اورد بان
البيان لما كان جاريا في المعدودات ايضا فما وجه التخصيص بالاعداد **قوله** واما المعدودات فبواسطتها هذه المقدمة مشتهرة بين جمهور
الفلاسفة واورد عليها المعلم وتبعه بعض المتاخرين بان العدد عرض فلا بد ان يتاخر عن وجود المعروض فلو كان عروض العدد منشأ
لتكثر الحقائق وتعددها لزم ان تكون الحقائق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حدود ذاتها **اقول**
الحقائق في حدود ذاتها لا تكون مختلفة متعددة الا اذا كانت مناشي لانتزاع العدد والكثير منها فالاقلية والاكثرية والوحدة والتعدد
كلها في الحقيقة من صفات العدد والمعدود من حيث كونه منشأ لانتزاعه والمعدودات في حد ذاتها لا تتصف بشيء منها وهذا الامر حق
لا ريب فيه ونظير هذا ما ذكر الحكماء في بحث الزمان ان المتصف بالتقدم والتاخر بالذات هو الاجزاء الزمانية والزمانيات متصفة
بهما بالعرض فدقق النظر **قوله** فلو ترك آه الاولى ولو ترك **قوله** فلا يثبت آه اي اذا جاز هذا فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور
فلا تبطل الازالة **قوله** اراد بالدليل ما هو الاعم آه فاندفع ما اورد من ان قول السيد المحقق والاستدلال عليه آه ينافي دعوى البداهة
الصادرة عن المصنف وقال بعض الافاضل موردا على الفاضل المحشي هذا الكلام يدل على ان الاستدلال على الشيء يقتضي حصوله بالنظر
فارادة المعنى الاعم الشامل للتنبيه من لفظ الاستدلال على طريق عموم المجاز باطل لان النظرية لا توجد في التنبيه فانه للتحصيل والتنبيه لازالة
الخفاء انتهى **اقول** هذا الكلام لا يدري محصله فان اقتضاء الاستدلال التحصيل والتنبيه لازالة الخفاء لا ينافي ارادة المعنى العام الشامل
لهما فان قلت على هذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز عندهم قلت هذا الجمع جائز وغير الجائز بمعنى آخر كما لا يخفى على الماهر **قوله**
فان الدليل مختص بالنظريات الخ ولهذا عرفوا الدليل بما يتركب من مقدمتين للتادي الى مجهول والتنبيه بما يتركب من مقدمتين لازالة
الخفاء وتحقيق هذين التعريفين ذكرته في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية **قوله** لان الشيء لا يترتب آه هذا عجيب جدا فان المعلول
يترتب على علة من العلل المتبادلة ولا يمتنع بدونها فبين التوقف بمعنى لولاه لامتنع وبين الترتب عموم وخصوص مطلقا
فالقول بانه لا يترتب الا على ما لا يمكن بدونه كما صدر عن السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية واقتفى اثره تلميذه القاضي محمد مبارك
الكوفاموي وتبعهما الفاضل المحشي باطل قطعا وقال بعض الناظرين انهم اتفقوا على ترتب المعلول على العلة مع تجويزهم تعدد العلل المستقلة على
معلول واحد شخصي ولو على التعاقب او التبادل فالمعلول يترتب على كل واحد منها وليس ممتنعا بدون كل واحد منها انتهى **اقول** معناه
وان كان عين ما ذكرنا لكنه اخطأ في قوله ولو على التعاقب كما لا يخفى **قوله** بتعدد ما تضاف اليه او ما توصف بها كالوجود الذهني والوجود
الخارجي [illegible] وغير ذلك **قوله** لما مر **اقول** لو قال مع ما مر لكان اولى كما مر **قوله** وبذكر ما قبله من ان الثابت المقدمة
[illegible] حدوثا لا بقاء وقد مر تفصيله **قوله** يعني انا لا نسلم آه **اقول** الاولى ان يقرر الايراد بان مدعى المصنف

اثبات كون العلم صورة حاصلة يثبت بعد ابطال كون العلم ازالة ولا يستلزم كونه صورة فلا يتم التقريب قوله كما يراه جمهور المتكلمين
ان العلم صفة ذات اضافة كما يفهم من المواقف قوله فتعلق به آه دفع دخل مقدر تقريره ان الامر المتعلق عبارة عما يكون حالا
فلا يصح تمثيله بالاضافة قوله فيما افاده بعض الاماثل آه قال في الحاشية المفيدة مولانا نظام الدين قدس سره انتهت
حواشي شرح المطالع وقد مر منا تفصيله بما لا مزيد عليه فتذكر قوله مشروع عند جمهور الخ بل عند الكل قوله لا يخفى عليك آه حاصله
على كون العلم صورة حاصلة باثبات الوجود الذهني يصح الرد على المتكلمين البتة لانكارهم الوجود الذهني ولا يفي باثبات المقصود
العلم عبارة عن صفة ذات اضافة او اضافة مع الوجود الذهني كما هو مذهب الامام فانه قال في شرح الاشارات عند الاعتراض
دليلكم على الوجود الذهني لو تم لدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني علما لم لا يجوز ان يكون اضافة بل هذا هو الحق انتهى
العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة وما هو الا الصورة الحاصلة غير مسلم كما مر قوله وذلك التحقيق لا ينافي آه قال بعض الناظرين
مع كونه منافيا لمذهب المتكلمين مناف لبداهة العقل ايضا انتهى اقول قد صرح محققوا المتكلمين بانه كما لم يقم عندنا دليل قوي على
المجردة كذلك لم يقم دليل على نفيها ايضا فبقي في حيز التوقف وهذا هو المراد من قول الفاضل المحشي هذا فافهم ولا تزل قوله فيلزم
اقول الا ان يقال هو محال والمحال يستلزم المحال اتفاقا قوله وجدت في حاشية الحاشية اي فائدة في هذه الحوالة وكذا في
قوله كما بينه سابقا اي السيد المحقق في شرح قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة وقد مر منا ما له وما عليه فلا نعيد قوله والعبد راجيا
في حيز الرجاء ولم يمهله الاجل لشرح ما بقي من الكلام وكانت وفاته بعمر سبعة وعشرين سنة في شهر ذي القعدة من شهور سنة ثمانين بعد الالف
في بلدتنا لكهنؤ وكان ابي واستاذي نور الله مرقده يحكي كثيرا ان مع لانا غلام يحيى البهاري كان في ابتداء عمره غائصا في بحار المعقولات وكان
على مولانا بابا السيد الجونفوري ثم سافر في آخر عمره من لكهنؤ الى البلدة المعروفة بدهلي ودخل في السلسلة النقشبندية عند مولانا ميرزا مظهر جانجانان رح
وترك الاشتغال بالمعقولات بالكلية حتى انه لما عاد الى لكهنؤ احضر بعض طلبة العلم هذه الحاشية المصنفة له عنده وسأل عن حل بعض
فلم يقدر على جوابه وكان رحمه الله تعالى ذا فيض وتدريس تلمذ عليه كثير من الافاضل في العلم الظاهري والباطني قوله والصلوة
الاولى ان يحمد الله تعالى اولا ثم يعقبه بالصلوة والسلام على سيد الانام هذا آخر ما اردنا ايراده في توضيح لوائح الحمد وتلويح ما فيه من علاء
اختتامه يوم الاثنين السابع من شوال في سنة ست وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين عليه وعلى آله صلوة رب المشرقين
قبل شروع تأليف هذه الحاشية في تأليف تعليقات نفيسة على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح الهياكل وسميتها بتعليق الحمائل على تعاليق
المتعلق بشرح الهياكل وتعليقات لطيفة على حواشي مولانا محمد كمال الدين اللكهنوي المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب
وسميتها برفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فكتبت من الثانية اكثر من النصف
اقل من النصف فلما صرفت عنان القلم الى تصنيف هذه الحواشي المزيلة للغواشي فات مني اتمامهما وارجو من الله تعالى ان يوفقني
ومنه اسئل ان ينفع بهذه الحواشي وبسائر تأليفاتي الانام الخواص منهم والعوام وآمل من اخوان الصفا وخلان الوفا ان يطالعوها
بعين القبول لا بعين الطرح وينظروا فيها بنظر الستر لا بنظر الجرح وآخر كلامنا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله واصحابه اجمعين

قد اختتم الكتاب بعون الملك الوهاب في ذي حجة الحرام سنة تسع وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة
سيد الانام وقد ختم الحاشي بالطبع علامة خاصل الحاشية الليم مطبوع في المطبعة اليوسفية